PLATÓN

DIÁLOGOS VII

DUDOSOS, APÓCRIFOS, CARTAS

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS, 162

PLATÓN

DIÁLOGOS

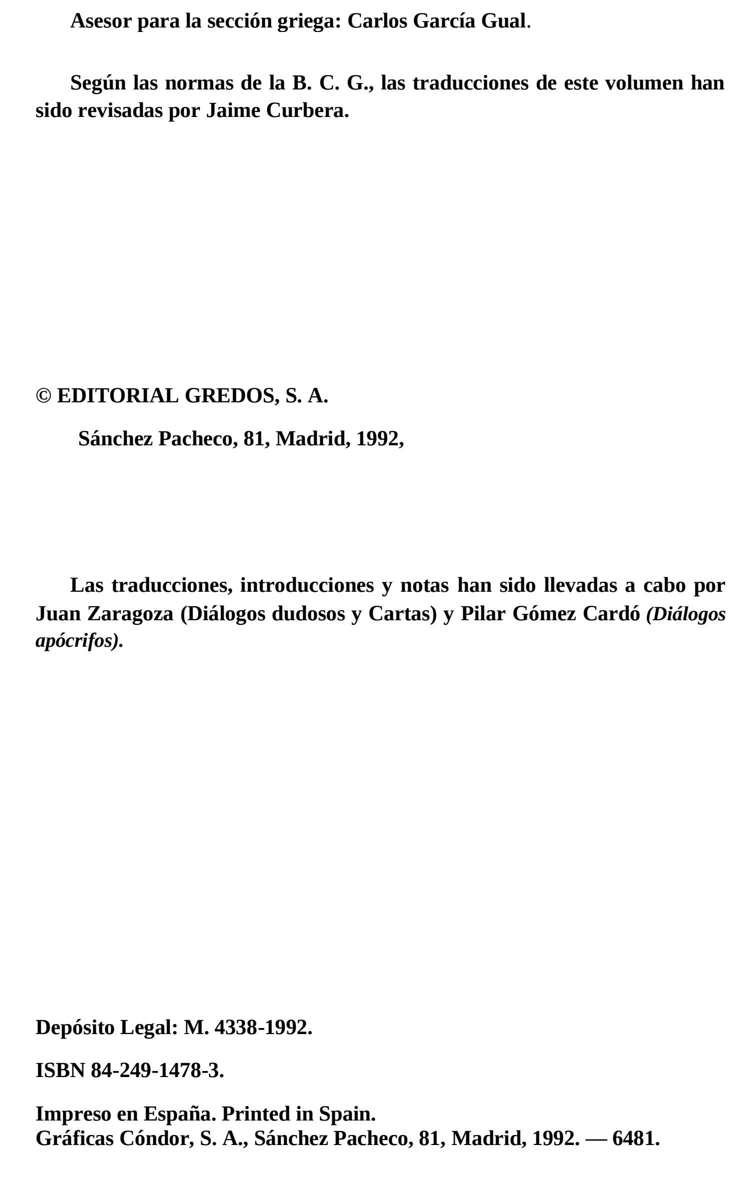
VII

DUDOSOS, APÓCRIFOS, CARTAS

TRADUCCIONES, INTRODUCCIONES Y NOTAS POR
JUAN ZARAGOZA Y PILAR GÓMEZ CARDÓ



EDITORIAL GREDOS



Asesor para la sección griega: Carlos García Gual.

Según las normas de la B. C. G., las traducciones de este volumen han sido revisadas por Jaime Curbera.

Las traducciones, introducciones y notas han sido llevadas a cabo por Juan Zaragoza (Diálogos dudosos y Cartas) y Pilar Gómez Cardó *(Diálogos apócrifos).*

Depósito Legal: M. 4338-1992.

ISBN 84-249-1478-3.

Impreso en España. Printed in Spain.
Gráficas Cóndor, S. A., Sánchez Pacheco, 81, Madrid, 1992. — 6481.

DIÁLOGOS DUDOSOS

INTRODUCCIÓN

La clasificación en diálogos dudosos y apócrifos es obra de Souilhé [1]. En la primera clase incluye *Alcibíades II, Clitofonte, Hiparco, Minos, Los rivales* y *Téages,* todos ellos contenidos en las tetralogías de Trásilo con las obras de Platón. No incluye ni el *Alcibíades I,* que la mayoría de críticos actuales consideran apócrifo, ni *Epínomis,* argumentando que los críticos, cada vez más, apoyan su autenticidad, y en todo caso considerándolo como un apéndice a las *Leyes.* Al segundo grupo adscribe *Axíoco, Demódoco, Erixias, Sísifo, Sobre la justicia* y *Sobre la virtud.* Según Diógenes Laercio (III 62), los cuatro primeros de este grupo fueron rechazados unánimemente en la Antigüedad, y los dos últimos ni siquiera habría que mencionarlos, aunque de alguna manera se deslizaron entre los manuscritos medievales.

Muchos eruditos rechazan todos estos diálogos. Si no son de Platón, sólo pueden suponerse las razones que movieron a sus autores, que Souilhé divide en dos clases. Los incluidos en catálogos antiguos, sugiere que habrían sido

[1] J. Souilhé, *Dialogues suspects* y *Dialogues apocryphes,* introducciones, textos y traducciones, vol. XIII, parte I y II de la edición Budé (1930).

escritos por miembros de la Academia que empleaban el nombre de Platón como sencillo tributo y como fuente de orgullo si llegaban a confundirse con los suyos. En cuanto a los otros, procedentes del siglo IV al I a. C., pudieron crearse por afán de lucro. Hay testimonios de que las grandes bibliotecas helenísticas pagaban altos precios por cualquier cosa que pudiera pasar como obra de Platón o de otros grandes autores. Pero Souilhé no añade una tercera posibilidad, que es la de que se trate de ejercicios hechos por alumnos de la escuela socrática o platónica sobre el modelo de los diálogos platónicos, lo cual habría proporcionado piezas pequeñas como *Sobre la justicia* y *Sobre la virtud.* En cualquier caso, constituyen un recordatorio de la permanencia de la literatura socrática como un género especial.

Más recientemente, Stefan Oswiecimski [2] ha actualizado el tema, haciendo ver la necesidad de examinar cada uno de los diálogos por separado bajo cuatro aspectos de análisis tanto de su contenido como de su forma: el aspecto histórico, basado en los testimonios que se conservan y en las circunstancias en que originariamente surgieron y se publicaron; los aspectos lingüísticos y estilísticos, que muestren su concordancia o desacuerdo con la lengua y estilo platónicos; el aspecto filosófico, que revele unanimidad o al menos parecidos con la esencia del conocimiento de Platón o discrepe de ella, y, por último, el aspecto de los *realia,* que nos indique el período de surgimiento de estos diálogos gracias al descubrimiento de anacronismos o concordancias con el tiempo de Platón.

---

[2] STEFAN OSWIECIMSKI, «The enigmatic character of some of Plato's Apocrypha», *EOS* 66 (1978), 31-40; «The acephalous dialogues», *EOS* 67 (1979), 55-67; «The ancient testimonies in the face of the platonic apocrypha», *EOS* 67 (1979), 233-255.

La herencia literaria de Platón se ha conservado casi por completo gracias a su enorme e incesante popularidad ya desde su propia época. Los llamados diálogos apócrifos (incluidas las *Definiciones)* son así considerados a partir de testimonios muy escasos y tardíos, sin evidencias documentales ni referencias a testimonios más antiguos o a un autor de más autoridad. Los principales corresponden a Diógenes Laercio y a Olimpiodoro; además de ser muy poca cosa frente a la literatura antigua referente a la crítica de escritos literarios, son muy tardíos (600 y casi 900 años posteriores a la primera edición completa de obras de Platón), demasiado generales y, lo que es más importante, equilibrados con testimonios antiguos que demuestran la no unanimidad sobre el carácter apócrifo de estos diálogos (Clemente de Alejandría, Eusebio de Cesarea, San Ambrosio, el neoplatónico Amonio y Estobeo). Este equilibrio entre argumentos a favor y en contra sólo puede explicarse teniendo en cuenta problemas históricos, como la situación del escritor en el mercado editorial de la Antigüedad, la organización de las bibliotecas para reunir, registrar, conservar y hacer accesibles los libros, la cuestión de la conservación, registro y accesibilidad de los escritos del fundador de la Academia platónica y sus sucesores por la biblioteca de esta escuela.

Los antiguos dan testimonio de plagios, robos de obras de otro autor y falsificación, es decir, poner una obra a nombre de otro, normalmente más conocido y famoso. Las condiciones desfavorables y las relaciones con el editor, el vendedor de libros y el campo de las bibliotecas facilitaban tal atmósfera. La ambición de las bibliotecas para reunir la mayor cantidad posible de obras muy distinguidas, sobre todo de autores antiguos, contribuyó también a este comportamiento. Cuando con el transcurso del

tiempo ya no se encontraban tales obras, los especuladores empezaron también a ofrecer diversos escritos olvidados, de autores menos conocidos o simplemente anónimos, aplicando nombres de autores más famosos. Una parte al menos de los apócrifos platónicos pudieron pertenecer a esta categoría, es decir, tal vez algunos descendientes de discípulos de Platón buscaron en los archivos familiares y encontraron diálogos de tal clase sin publicar y sin firma de autor, pero copiados literalmente de conferencias platónicas. El propio Platón nos dice en la *Carta* VII, p. 341 b-d que no le parecía oportuno publicar sus clases estrictamente esotéricas, por la dificultad de interpretación de temas que requerían dedicación durante largo tiempo.

Únicamente cuando los especuladores carecieron de escritos auténticos empezó la proliferación de escritos falsos, promovida especialmente por la rivalidad entre las bibliotecas de Alejandría y Pérgamo a fines del s. III a. C., adoptando pensamientos, ideas u opiniones, como el ejemplo que da Ateneo (XI 507e) al decir que Platón fue acusado de haber adoptado la doctrina de la inmortalidad del alma de Homero; imitación consciente o inconsciente de párrafos, pensamientos o expresiones ajenas *(mímēsis)*, que, sin embargo, era muy recomendado por los rétores como medio para formar el propio estilo; citas más o menos literales de otro autor sin indicar la fuente.

Ya en su tiempo, Platón fue acusado repetidas veces de plagiario, y después de su muerte se descubrieron muchas falsificaciones entre sus obras. Incluso el diálogo *Fedón* fue rechazado simplemente por error *(Ant. Pal.* IX 358); es igualmente extraño que Proclo, seguidor impaciente y leal de Platón, rechazara no sólo las *Cartas* y *Epínomis*, aceptadas por Trásilo, sino incluso las *Leyes* y la *República*. Este tipo de destino no sólo afectó a los so-

cráticos y a otros autores de diálogos. Los peripatéticos acusaban constantemente a los estoicos de usurpar sus pensamientos y lanzarlos como propios (Diógenes Laercio, VII 25).

Muchos de estos reproches de plagio, falsificación y otros abusos de los derechos de autor se basaban más en las circunstancias ya citadas que en criterios verdaderamente dudosos o en síntomas de inautenticidad.

A falta de una crítica filológica científicamente elaborada en la Antigüedad, era muy difícil plantear la cuestión de la máxima autenticidad. Los escritos circulaban y se conocían a nombre de determinado autor basándose en la fuerza de una tradición general que pudo haber tenido su base concreta en hechos borrados o completamente perdidos. Los apócrifos de Platón parecen pertenecer a este tipo de escritos.

ALCIBÍADES I
O
SOBRE LA NATURALEZA DEL HOMBRE

INTRODUCCIÓN

Es el más importante de los diálogos relacionados con la estancia de Platón en Mégara. Su autenticidad nunca fue puesta en duda en la Antigüedad, que lo tuvo en gran aprecio, fue muy leído en círculos socráticos y se convirtió en el prototipo de las charlas ficticias entre Sócrates y Alcibíades: Antístenes, Esquines de Esfeto y Jenofonte se inspiraron en él probablemente para componer los diversos diálogos en los que aparecen estos dos personajes. Los discípulos de la Academia lo presentaban como una especie de breviario de iniciación a la filosofía de su maestro. Así se mantuvo como objeto de estudio hasta los neoplatónicos. Fue comentado por Proclo y Olimpiodoro, comentarios que todavía se conservan.

Schleiermacher fue el primero que impugnó su autenticidad, y después de él se ha extendido a casi todos los críticos la idea de que este diálogo, en el que Sócrates y Alcibíades discuten sobre justicia y utilidad, sobre el conocimiento de sí mismo y el cuidado del alma, no es de Platón. Se han investigado en las enseñanzas el estilo e incluso el tono y el ritmo (estilometría) psicológico del diálogo, indicios para apoyar esta tesis, que hoy lo elimina prácticamente del catálogo de obras auténticas. A pesar de ello, autores como Friedländer, Vink o Festugière lo defienden con todas sus fuerzas. Más recientemente André Motte [1],

---

[1] MOTTE, A., «Pour l'authenticité du *Premier Alcibiade*», *AC* 30 (1961), 5-32.

partiendo de un análisis riguroso de las nociones de *epistḗmē* y *téchnē* en las obras de Platón, llega igualmente a la conclusión de su autenticidad, como veremos más adelante.

A pesar de todas estas reservas, hay que admitir el mérito literario y filosófico del diálogo, lleno de ideas sugestivas, críticas vivas y agudas, enseñanzas sólidas, que ponen de manifiesto algunas de las excepcionales cualidades que caracterizan el arte de Platón.

Hay un prólogo (103a-124b) que nos presenta un Alcibíades jovencísimo, de veinte años apenas cumplidos, en una escena que pudo desarrollarse en el año 430 lo más tarde. Sócrates se presenta de entrada como el auxiliar indispensable en las ambiciones políticas del joven, a quien no pueden bastarle sus privilegios naturales ni la posición social de que disfruta. Para dar consejos a la asamblea del pueblo, se necesitan conocimientos precisos. Para ello hay que tener un maestro y conciencia de la propia ignorancia. Alcibíades sólo ha frecuentado maestros de gramática, cítara y lucha: ¿podrá tomar la palabra en temas de guerra y paz, y en general los que interesan a la ciudad? Para precisar, Sócrates le da una lección de método: las guerras surgen de un disentimiento sobre lo justo y lo injusto, cuyo conocimiento hay que tener. Alcibíades reconoce su ignorancia. Para justificar la turbación del joven, Sócrates aclara que hay dos clases de ignorancia: una consiste en no saber algo y darse cuenta de ello; la otra consiste en creer saber lo que en realidad no se sabe. Es esta última la que produce la confusión del alma y los errores de comportamiento. Es tanto más importante en cuanto que afecta a los temas más graves *(tà mḗgista)*. Es el mal de la mayoría de los políticos de la época, con muy pocas excepciones, Pericles entre ellas. Alcibíades toma al pie de la letra esta afirmación de Sócrates y dice que si los hombres políticos de Atenas conviven con esta misma ignorancia *(amathía)*, poco importa que él se instruya *(manthánein)* ni se ejercite *(askeîn)*, pues los superará a todos con sus aptitudes naturales *(phýsis)*.

Sócrates le hace ver que las únicas riquezas que los griegos pueden hacer prevalecer son la aplicación y la ciencia *(epiméleia*

te kaì sophía). Se enfrentan dos realidades: por una parte, la ciencia *(téchnē* o *sophía)* objeto de aprendizaje *(manthánein)*, y el interés *(epiméleia)* necesario para adquirirla y ejercerla *(askeîn)*; por otra parte, la *phýsis*, conjunto de disposiciones personales del alma y del cuerpo, que se adquieren al nacer y pueden mejorarse con la educación *(trophḗ kaì paideía)* y que desempeñan un papel en la adquisición de la virtud.

Paralelamente se enfrentan dos sistemas educativos; en ambos se reconoce el papel importante que deben desempeñar los educadores. Mientras que los persas y espartanos dan particularmente crédito a la *phýsis*, Sócrates pone énfasis sobre todo en una *téchnē* que hay que inculcar. Sócrates piensa que el hombre que verdaderamente sabe es el que vive en armonía con sus conocimientos. Su *téchnē* es también una *sophía* en el sentido moral. La segunda parte del diálogo, donde empieza la mayéutica, precisa la naturaleza de su objeto. Segunda parte: 124b al final. Los dos interlocutores se ponen de acuerdo en la necesidad de perfeccionarse *(áristos gígnesthai)*. ¿Pero en qué *aretḗ?*, pregunta Sócrates. Sigue como un deslizamiento del concepto de *aretḗ*, emparentada con *áristos*, a la noción de *téchnē* y luego de *epistḗmē*. *Aretḗ* se presenta como la aptitud de hecho, la excelencia de quien posee una *téchnē*, y *epistḗmē* se presenta como la ciencia que justifica la *téchnē*. Esta evolución de términos corresponde de hecho a tres escalones de la progresión dialéctica: de la proposición «¿qué hace el hombre político?» se pasa a la pregunta «¿cuál es su *aretḗ?*», y luego a «¿qué ciencia preside esta actividad?».

La respuesta de Alcibíades es ésta: ¿cómo llamas tú a la ciencia *(epistḗmē)* de los que participan en política *(politeía)?* El buen consejo *(eubulía)*, dice Sócrates.

Siempre por medio de las técnicas, el razonamiento lleva a la conclusión de que el hombre es distinto del cuerpo que emplea como instrumento, y que es el alma la que constituye la esencia misma del hombre. En consecuencia, si la sabiduría *(sōphrosýnē)* consiste en conocerse a sí mismo, nadie es sabio *(sṓphrōn)* por la capacidad *(téchnē)* que posee. Hay que entrar más a fondo

en el universo del ser verdadero: hay en el alma, dice Sócrates, una parte en la que reside su función propia *(aretḗ)*, la «inteligencia» *(sophía)*, sede del saber *(tó eidénai)* y del pensamiento *(tó phroneîn)*. Lo que hay que considerar es este reflejo en nosotros de la divinidad, la intelección *(phrónesis)*. Sin este conocimiento de sí, llamado *sōphrosýnē*, no se puede saber lo que es lo propio de uno. Un político que carezca de él está condenado a equivocarse *(hamartánein)* y a fracasar *(kakôs práttein)* en sus empresas, tanto privadas como públicas, a ser desgraciado y a arrastrar a sus conciudadanos a la desgracia. No se puede ser feliz si no se es sabio *(sṓphrōn)* y virtuoso *(agathós)*. La virtud *(aretḗ)* es por ello lo primero que hay que dar a los ciudadanos. El político no debe adquirir la libertad y el poder absolutos, sino la justicia y la sabiduría. Así será grato a los dioses y asegurará su felicidad *(theophilôs práttein - eudaimoneîn)*. La conclusión para Alcibíades se impone: debe, con la ayuda del dios, liberarse de su esclavitud aplicándose a la justicia. Sócrates le exhorta a ello, pero expresa sus temores. No desconfía de la *phýsis* del joven, pero teme el poder de la ciudad (132b-135e).

El final del diálogo alcanza una profundidad y una densidad notables. Sócrates se deja llevar por su vehemencia, y su exposición por momentos es algo incoherente. Se adivina entre líneas el problema de la virtud-ciencia y el de la unidad de la virtud. Al final se aporta una importante decisión. Sócrates afirma que, sin el conocimiento de uno mismo, todo lo demás no es nada, pues es propio de una misma persona y de un solo arte *(téchnē)* distinguir entre el sujeto, lo que es suyo y lo que depende de esto. Los ciudadanos, y en particular los artesanos, necesitan tener este «suplemento de alma» que les permita acceder al conocimiento verdadero. Sócrates no nos dice cómo dárselo, pero, en segundo término, del *Alcibíades* se adivina ya la gran idea del guardián-filósofo, que servirá de base al edificio de la *República* y las *Leyes*.

El diálogo termina con un deseo y un temor. Sócrates admite que Alcibíades posee el mínimo de cualidades *(phýsis)* necesarias para convertirse en un político digno de este nombre. Su éxito

es seguro si a sus condiciones naturales añade la aplicación y el arte verdadero que controlarán su natural ambicioso. Pero hay que contar con presiones exteriores, como la influencia de la ciudad, que es la que condenará a Sócrates a muerte y la que apartó a Alcibíades del camino que estaba decidido a seguir. El engranaje fatal de la política ateniense echó por tierra sus buenas disposiciones. Se descubre así en las últimas palabras que pronuncia Sócrates un deseo de explicar el fracaso histórico de la pedagogía del maestro.

Como decíamos al principio, André Motte, apoyándose en un estudio de las nociones de *epistḗmē* y *téchnē*, llega a una serie de conclusiones según las cuales hay una concordancia perfecta entre el *Alcibíades I* y los diálogos seguramente auténticos. El sentido general de ambos términos es el mismo en una parte y en otra. *Epistḗmē* representa el conocimiento perfecto de un objeto y lo que le distingue esencialmente de otras formas de conocimiento: es certeza. Sirve de fundamento a toda *téchnē* que lo actualice y cuya esencia propia es producir un *agathón* determinado. El cuidado de dar a ambos términos un sentido preciso encuentra su explicación profunda en uno de los fundamentos de la filosofía socrática y platónica, donde la virtud se presenta como una ciencia y la conducta moral como un arte. La oposición entre *téchnē* y *phýsis* también representa un elemento importante de la comparación: si se dan disposiciones naturales, con las que hay que contar, es el arte basado en la ciencia verdadera el que desempeña un papel decisivo en la conducta humana y la búsqueda de la felicidad. Supone la aplicación y el ejercicio.

Para Motte, el *Primer Alcibíades* o *Alcibíades Mayor* representa un estado de la doctrina anterior al *Fedro*, el *Fedón* y el *Banquete*. Más decisivas aún son las aproximaciones establecidas entre el *Alcibíades*, el *Protágoras* y el *Eutidemo*, con las mismas preocupaciones, idénticos términos y a veces incluso desarrollos análogos. Este innegable parentesco permite asegurar que el diálogo sólo puede ser de Platón o de un imitador que reproduce con fidelidad su pensamiento, tan hábil que nunca se descubre,

siempre seguro y casi dogmático. La conclusión de Motte es que se trata de un diálogo platónico de su primer período.

ALCIBÍADES I

SÓCRATES, ALCIBÍADES

SÓCRATES. — Hijo de Clinias, creo que te sorprende 103
que, después de haber sido yo el primero en enamorarme
de ti, sea el único en no abandonarte cuando los demás
lo han hecho, a pesar de que, mientras ellos te estuvieron
importunando con su conversación, yo a lo largo de tantos
años ni siquiera te dirigí la palabra. Y el motivo de ello
no era humano, sino que se trataba de un impedimento
divino, cuya potencia conocerás más adelante. He vuelto
a ti ahora que ya no se me opone, y tengo la esperanza *b*
de que en lo sucesivo no me apartará más. En efecto,
durante este tiempo he estado examinando cómo te com-
portabas con tus admiradores, y me he dado cuenta de
que, por numerosos y orgullosos que fueran, ninguno de
ellos se ha librado de verse superado por tu arrogancia.
Quiero explicarte la razón de esta altanería: dices que no
necesitas a nadie para nada; tus recursos son amplios, de 104
modo que no careces de nada, empezando por el cuerpo
y terminando por el alma, pues crees en primer lugar que
eres muy hermoso y muy alto, y, desde luego, en este
sentido todos deben estar de acuerdo en que no mientes.
Además, perteneces a una familia muy emprendedora de

tu ciudad, que también es la más grande de Grecia, y por tu padre dispones de ilustres parientes y amigos en gran
b número, que estarían dispuestos a ayudarte si en algo los necesitaras. Por parte de tu madre tienes también otros tantos que no son menos influyentes [1]. De todas las ventajas que he enumerado, piensa que te proporciona la mayor el poder de Pericles, el hijo de Jantipo, a quien tu padre os dejó como tutor tuyo y de tu hermano. Pericles puede hacer lo que quiera, no sólo en esta ciudad, sino en toda Grecia y entre numerosos grandes pueblos bárba-
c ros. Añadiré que te encuentras en el número de los ricos, aunque creo que de esto es de lo que menos te enorgulleces. Envanecido por todas estas circunstancias, te has sobrepuesto a tus admiradores, y ellos, sintiéndose inferiores a ti, se dejaron dominar, cosa que a ti no te pasó desapercibida. Es por eso, estoy seguro, por lo que te preguntas sorprendido con qué idea no renuncio a mi amor y con qué esperanza me mantengo, cuando los demás ya han abandonado.

ALCIBÍADES. — Tal vez no sepas, Sócrates, que por
d poco me has tomado la delantera, pues yo tenía la idea de dirigirme a ti en primer lugar y hacerte la misma pregunta, para saber qué es lo que quieres y con qué esperanza me importunas, obstinándote continuamente en presentarte donde yo me encuentre. Porque, en realidad, me sorprende tu modo de obrar y tendría mucho gusto en informarme.

---

[1] El padre de Alcibíades era eupátrida y se consideraba descendiente de Orestes y Agamenón. Poseía grandes terrenos que le daban una influencia considerable. Murió en la Batalla de Coronea, año 446, cuando Alcibíades sólo tenía cuatro años, por lo que éste fue confiado a la tutela de Pericles, pariente próximo. Dinómaca, madre de Alcibíades, pertenecía a la familia de los Alcmeónidas y era nieta de Clístenes.

Sóc. — Pues bien, escúchame con atención, si verdaderamente, como aseguras, estás deseoso de saber qué pienso. Voy a hablar pensando que me vas a oír con paciencia.

Alc. — Muy bien. Habla entonces.

Sóc. — Ten cuidado, porque no sería sorprendente que e
lo mismo que me costó trabajo empezar, pueda terminar también con dificultades.

Alc. — Habla, querido amigo, que yo estoy dispuesto a escucharte.

Sóc. — Hablemos entonces. Aunque no es cómodo para un enamorado presentarse ante un hombre que no se deja vencer por ningún amor, sin embargo debo tener valor para expresar mi pensamiento. Porque yo, Alcibíades, si viera que estabas satisfecho con las ventajas que enumeré anteriormente y que estabas decidido a pasarte la vida en medio de ellas, hace tiempo que habría dejado de amarte, estoy seguro de ello. Pero ahora te voy a demostrar 105
a ti mismo que tienes otros designios, con lo cual comprenderás que me he pasado el tiempo prestándote atención. Yo creo que si algún dios te dijera: «Alcibíades, ¿prefieres seguir viviendo con lo que ahora tienes o morir al punto si no puedes conseguir nada más?», estoy seguro de que preferirías la muerte. Pues bien, voy a explicarte con qué esperanza vives. Piensas que si dentro de poco compareces ante el pueblo ateniense (y calculas que ello ocurrirá dentro de pocos días), al presentarte demostrarás b
a los atenienses que eres digno de honores como no lo fueron ni Pericles ni ningún otro de sus predecesores, y que al hacer esta demostración conseguirás el mayor poder en la ciudad. Y si eres aquí el más poderoso, también lo serás en el resto de Grecia, y no sólo entre los griegos, sino incluso entre cuantos bárbaros habitan el mismo con-

tinente que nosotros. Y si de nuevo el mismo dios te di-
jera que debes reinar en Europa, pero que no se te per-
c mitiría pasar a Asia ni emprender allí actividades, creo
que no estarías dispuesto a vivir en estas condiciones sin
poder saturar, por así decirlo, a toda la humanidad con
tu nombre y tu poder. Yo creo que, a excepción de Ciro
y Jerjes, piensas que ningún hombre fue digno de conside-
ración. Tal es tu esperanza, estoy seguro, y no me apoyo
en conjeturas. A lo mejor tú me preguntarías, sabiendo
que digo la verdad: «¿Y qué relación hay, Sócrates, entre
esto y las razones por las que afirmabas no abandonar-
d me?». Yo a eso te responderé: «Querido hijo de Clinias
y Dinómaca, la razón es que sin mi ayuda es imposible
que des cumplimiento a todos esos proyectos tuyos: tan
grande es la influencia que creo tener sobre tus intereses
y tu propia persona; y es por ello por lo que pienso que
el dios me ha impedido durante tanto tiempo hablar con-
tigo, permiso que yo esperaba que algún día me concede-
e ría. Porque de la misma manera que tú tienes la esperanza
de demostrarle a la ciudad que lo vales todo para ella y
de esa manera conseguirás al punto plenos poderes, tam-
bién yo tengo la esperanza de ser muy poderoso a tu lado,
demostrando que para ti lo valgo todo, hasta el punto
que ni tu tutor, ni tus parientes ni persona alguna son
capaces de conseguirte el poder que deseas, excepto yo,
con la ayuda del dios, por supuesto». Mientras tú eras
bastante joven, antes de que te desbordaran tantas espe-
ranzas, en mi opinión el dios no permitía que te hablara
para evitar que lo hiciera inútilmente. Ahora me ha dejado
en libertad porque ya estás dispuesto a escucharme.

106 ALC. — Verdaderamente, Sócrates, me pareces ahora
mucho más sorprendente, desde que empezaste a hablar,
que cuando me seguías en silencio, y eso que entonces ya

lo eras, y no poco. Y en cuanto a que yo tenga o no los proyectos que me atribuyes, tú ya lo has decidido, al parecer, y, aunque lo niegue, no tendré más probabilidades de convencerte. De acuerdo. Si es eso lo que más deseo, ¿puedes decirme cómo se llevará a cabo por tu mediación, y cómo sin ella no sería posible?

SÓC. — ¿Me estás preguntando si puedo decirlo con *b* un largo discurso, como los que tú estás acostumbrado a escuchar? Porque no es ésa mi norma, a pesar de lo cual, creo que puedo demostrarte que las cosas son como he dicho, con la única condición de que me hagas un pequeño favor.

ALC. — Estoy dispuesto, si no te refieres a un favor complicado.

SÓC. — ¿Acaso te parece complicado responder a las preguntas?

ALC. — No, me parece fácil.

SÓC. — Entonces, contéstame.

ALC. — Pregunta.

SÓC. — Voy a hacerte las preguntas dando por supues- *c* to que realmente tienes los pensamientos que te atribuyo.

ALC. — De acuerdo, si así lo deseas, para que sepa lo que vas a decir.

SÓC. — Veamos, pues. Tú te propones, según mis afirmaciones, comparecer ante los atenienses dentro de poco para darles consejos. Pero supongamos que, cuando vas a dirigirte a la tribuna, yo te detengo para preguntarte: «Alcibíades, ¿compareces para aconsejar a los atenienses sobre un tema que se proponen deliberar? ¿Lo haces porque se trata de temas que tú conoces mejor que ellos?». ¿Qué me contestarías?

ALC. — Te diría que, en efecto, se trata de un tema *d* que conozco mejor que ellos.

SÓC. — Luego eres un buen consejero en los temas que conoces.

ALC. — Naturalmente.

SÓC. — ¿Y no es cierto que únicamente conoces los temas que aprendiste de otros o que tú mismo descubriste?

ALC. — ¿Y qué otros temas podrían ser?

SÓC. — Entonces, ¿hay algo que hayas aprendido o averiguado por ti mismo alguna vez, sin querer aprenderlo ni investigarlo por ti mismo?

ALC. — No es posible.

SÓC. — Por otra parte, ¿habrías querido averiguar o aprender lo que tú creías saber?

ALC. — Desde luego que no.

e SÓC. — Luego lo que sabes ahora ¿hubo un tiempo en que pensabas que no lo sabías?

ALC. — Necesariamente.

SÓC. — Pues bien, eso que has aprendido, yo lo sé más o menos, y si se me pasa algo por alto, corrígeme. Tú has aprendido, en lo que yo recuerdo, a leer y escribir, a tocar la cítara y a luchar; no quisiste, en cambio, aprender a tocar la flauta. Esto es lo que tú sabes, a no ser que hayas aprendido algo sin que yo me enterara. Pienso que en ese caso sería sin salir de casa ni de día ni de noche.

ALC. — No, porque no he recibido más enseñanzas que éstas.

107 SÓC. — Siendo así, ¿te levantas para aconsejar a los atenienses cuando tratando de ortografía someten a deliberación la manera correcta de escribir?

ALC. — ¡No, por Zeus! Desde luego, yo no.

SÓC. — ¿Y cuando discuten sobre el arte de tocar la lira?

ALC. — De ninguna manera.

SÓC. — Ni tampoco suelen deliberar en la asamblea sobre las luchas de atletas.

ALC. — Efectivamente, no.

SÓC. — Entonces, ¿de qué tema discuten cuando tú intervienes? Porque no será para tratar sobre las construcciones.

ALC. — Claro que no.

SÓC. — Porque un arquitecto en este tema dará mejores consejos que tú.

ALC. — Sí. b

SÓC. — ¿No será cuando deliberen sobre un tema de adivinación[2]?

ALC. — No.

SÓC. — Porque un adivino también sabe de ese tema más que tú.

ALC. — Sí.

SÓC. — Y ello tanto si es grande como si es pequeño, hermoso o feo, noble o de baja estirpe.

ALC. — Sin duda.

SÓC. — Porque, en mi opinión, el consejo corresponde al que sabe en cada tema, y no al rico.

ALC. — Desde luego que sí.

SÓC. — Luego el que sea rico o pobre el consejero les tendrá sin cuidado a los atenienses cuando deliberen sobre la sanidad pública, pero procurarán que el consejero sea c
un médico.

ALC. — Es lo lógico.

SÓC. — Entonces, ¿a propósito de qué tema de discu-

---

[2] Se sabe (*Eutifrón* 3b-c) que los adivinos tomaban parte en Atenas en las deliberaciones públicas. Además, se consultaba oficialmente algún oráculo, sobre todo el de Delfos, y había un intérprete público de los oráculos. Cf. *Leyes* 759d.

sión tendrás ocasión de levantarte para dar un buen consejo?

ALC. — Cuando deliberen sobre sus propios intereses, Sócrates.

SÓC. — ¿Te refieres a la construcción de barcos, cuando discutan qué clase de naves se deben construir?

ALC. — No es eso lo que quiero decir, Sócrates.

SÓC. — En efecto, en mi opinión tú no conoces la construcción naval. ¿Es ésa la razón o hay alguna otra?

ALC. — Es precisamente ésa.

d SÓC. — Entonces, ¿a qué clase de intereses te refieres para que tú intervengas en la deliberación?

ALC. — Son los temas referentes a la guerra y a la paz, Sócrates, o cualquier otro asunto propio de la ciudad.

SÓC. — ¿Quieres decir cuando discuten con quiénes hay que hacer la paz y a quiénes la guerra y de qué manera?

ALC. — Sí.

SÓC. — ¿Y no hay que hacerlo con quienes sea mejor?

ALC. — Sí.

e SÓC. — ¿Y en la ocasión más oportuna?

ALC. — Naturalmente.

SÓC. — ¿Y durante tanto tiempo como sea mejor?

ALC. — Sí.

SÓC. — Pero si los atenienses discutieran contra quiénes deben luchar en las palestras y con quiénes llegar a las manos y de qué manera, ¿les aconsejarías mejor tú o el maestro de gimnasia?

ALC. — El maestro de gimnasia, sin duda.

SÓC. — ¿Y podrías decirme con qué intención el maestro de gimnasia aconsejaría con quiénes conviene luchar y con quiénes no, cuándo y de qué manera? Quiero decir lo siguiente: ¿No se debe luchar contra quienes es mejor hacerlo, o no?

ALC. — Sí.

SÓC. — ¿Y en la medida más conveniente? 108

ALC. — Así es.

SÓC. — ¿Y en el mejor momento?

ALC. — Desde luego.

SÓC. — Y, de la misma manera, cuando se canta acompañado de cítara, ¿no hay que ajustar el paso al canto?

ALC. — Es preciso hacerlo.

SÓC. — ¿Y en el momento más adecuado?

ALC. — Sí.

SÓC. — ¿Y tanto como sea mejor?

ALC. — De acuerdo.

SÓC. — Pues bien, ya que diste el nombre de «mejor» b
a estos dos casos, al acompañamiento de la cítara, al canto y a la lucha, ¿a qué llamas «mejor» en el acompañamiento de la cítara, lo mismo que a lo mejor en la lucha lo llamo entrenamiento gimnástico? ¿Cómo defines tú lo mejor?

ALC. — No se me ha ocurrido.

SÓC. — Entonces procura hacer lo mismo que yo. Yo contesté que lo mejor es lo absolutamente correcto, y es correcto lo que se hace de acuerdo con el arte. ¿No es así?

ALC. — Sí.

SÓC. — ¿Y no se trataba del arte de la gimnasia?

ALC. — En efecto.

SÓC. — Yo afirmé que lo mejor en la lucha era el en- c
trenamiento gimnástico.

ALC. — Eso es lo que dijiste, en efecto.

SÓC. — ¿Y no es correcto?

ALC. — Yo creo que sí.

SÓC. — Ahora te toca a ti, pues también te conviene razonar correctamente; dime en primer lugar cuál es el arte

que corresponde a tocar la cítara, cantar y llevar el paso correctamente. ¿Cómo se llama conjuntamente? ¿O es que no sabes responder?

ALC. — Desde luego, no sé.

SÓC. — Pero inténtalo al menos; ¿cuáles son las diosas de este arte?

ALC. — ¿Te refieres a las Musas, Sócrates?

d SÓC. — En efecto. Pero fíjate: ¿qué nombre deriva de ellas el arte?

ALC. — Me parece que te refieres a la música.

SÓC. — A eso me refiero ¿Y qué es lo que resulta correcto en ella? Lo mismo que yo te definía lo que es correcto en el arte de la gimnasia, ¿cómo dices tú también que se llama en este caso?

ALC. — Musical, me parece.

SÓC. — Buena respuesta. Sigamos pues. Cuando se hace lo mejor en la guerra y en la paz, ¿cómo defines tú lo que es aquí lo mejor? Lo mismo que al definir lo mejor en cada cosa decías que lo mejor en música era lo
e más musical y en cuanto a ejercicios físicos lo mejor era lo más gimnástico, intenta definir también aquí lo mejor.

ALC. — Es que, en realidad, no puedo.

SÓC. — Pues es una vergüenza que, mientras estás dando consejos sobre abastecimientos diciendo que esto es mejor que aquello, y ahora y en tal cantidad, alguien te pregunte: «¿qué entiendes por mejor, Alcibíades?», tú le respondas que lo más sano, aunque no pretendas ser médico. Y cuando se te pregunta, por el contrario, sobre
109 algo que tú pretendes saber e incluso aconsejar porque lo conoces bien, ¿no te avergonzarías de no poder decirlo? ¿No parecerá vergonzoso?

ALC. — Desde luego que sí.

SÓC. — Entonces reflexiona y trata de definir en qué

consiste lo mejor: en el mantenimiento de la paz o en hacer la guerra con quienes conviene.

ALC. — Pues aun considerándolo no consigo darme cuenta.

SÓC. — ¿No sabes entonces que cada vez que hacemos la guerra nos reprochamos mutuamente desgracias para lanzarnos al combate y qué términos usamos entonces? b

ALC. — Ya lo creo que sí: decimos que nos engañan, que vamos obligados o que nos privan de nuestros bienes.

SÓC. — Sigue. ¿Y cómo sufrimos cada una de esas desgracias? Intenta definir cada uno de los casos.

ALC. — ¿Quieres decir, Sócrates, si es justa o injustamente?

SÓC. — Eso mismo.

ALC. — Pero es que en ese caso se diferencia de punta a cabo.

SÓC. — ¿Cómo? ¿Con quiénes aconsejarías a los atenienses que hicieran la guerra, con los que obran justamente o con los que son injustos con ellos?

ALC. — ¡Qué cosa más extraña preguntas! Porque si c alguien piensa que hay que hacer la guerra a los que actúan justamente, al menos no lo admitiría.

SÓC. — Porque aparentemente eso no es lícito.

ALC. — Claro que no, y ni siquiera parece honorable.

SÓC. — Entonces, ¿pensando en la justicia darías tus consejos?

ALC. — A la fuerza.

SÓC. — Entonces, lo que yo te preguntaba hace un momento sobre lo que es mejor en cuanto a luchar o no hacerlo, y con quiénes hay que luchar y con quiénes no, en qué ocasión y cuándo no, ¿es otra cosa que lo más justo? ¿Tú qué dices?

ALC. — Lo parece al menos.

d SÓC. — ¿Cómo, pues, mi querido Alcibíades, no te diste cuenta de que sabías eso sin darte cuenta, o es que a mí me pasó desapercibido que tú estabas aprendiendo y frecuentabas a un maestro que te enseñaba a distinguir lo justo de lo injusto? ¿Y quién es ese maestro? Dímelo, para que me presentes también a mí como discípulo.

ALC. — Te estás burlando de mí, Sócrates.

SÓC. — Te juro que no, por el dios de la amistad común a ti y a mí, por quien yo de ninguna manera juraría en falso. Pero si realmente tienes ese maestro, dime quién es.

ALC. — Pero ¿y si no lo tengo? ¿O es que crees que no puedo saber de otra manera qué es lo justo y lo injusto?

SÓC. — Sí puedes, suponiendo que lo hayas encontrado.

ALC. — Pero ¿crees que yo no podría encontrarlo?

SÓC. — Podrías, desde luego, a condición de buscarlo.

ALC. — Luego crees que yo no lo habría estado buscando.

SÓC. — Yo creo que lo habrías buscado si hubieras creído ignorarlo.

ALC. — Entonces, ¿es que no hubo un tiempo en que yo lo creía?

SÓC. — ¡Muy bien! ¿Podrías decirme cuál es ese tiem-
110 po en que tú no creías conocer lo justo y lo injusto? Veamos, ¿lo buscabas el año pasado y no creías saberlo? ¿O sí lo creías? Dime la verdad, para que nuestra conversación no sea inútil.

ALC. — Yo creía ya saberlo.

SÓC. — ¿Y hace tres o cuatro, o cinco, no ocurría lo mismo?

ALC. — Desde luego.

SÓC. — Porque antes de ese tiempo tú eras un niño. ¿No es así?

ALC. — Sí.

SÓC. — Pues bien, estoy seguro de que ya en esa época tú creías saberlo.

ALC. — ¿Cómo estás tan seguro?

SÓC. — Muchas veces, cuando tú eras un niño, te es- *b* cuchaba en la escuela y en otros sitios, cuando jugabas a las tabas o a algún otro juego[3] y no tenías ninguna duda sobre lo justo y lo injusto, sino que hablabas con mucha seguridad de cualquiera de tus compañeros de niñez, afirmando que era malo e injusto y que actuaba con engaño. ¿No es cierto lo que digo?

ALC. — ¿Y qué otra cosa iba a hacer, Sócrates, cuando alguien me trataba injustamente?

SÓC. — Pero si, en realidad, tú ignorabas entonces si te trataban injustamente o no, ¿por qué me preguntas lo que tenías que hacer?

ALC. — ¡Por Zeus! Es que, en realidad, yo no lo ig- *c* noraba, sino que sabía perfectamente que era víctima de una injusticia.

SÓC. — Luego, por lo que se ve, ya creías conocer lo justo y lo injusto desde tu infancia.

ALC. — Naturalmente, y desde luego lo conocía.

SÓC. — ¿Cuando lo descubriste? Porque, sin duda, no sería cuando ya creías saberlo.

ALC. — No, por cierto.

---

[3] El juego de tabas era muy popular en Grecia desde muy antiguo. Platón en el *Teeteto* (154c) habla de sus posibles combinaciones, que a menudo provocan discusiones entre los jugadores (cf. *Ilíada* XXIII 85-88).

SÓC. — ¿Y cuándo creías ignorarlo? Piénsalo, porque no encontrarás ese tiempo.

ALC. — ¡Por Zeus!, Sócrates: en efecto, no puedo responder.

d SÓC. — Luego no lo conoces por haberlo descubierto.

ALC. — No me lo parece en absoluto.

SÓC. — Sin embargo, decías hace un momento que lo sabías sin haberlo aprendido. Pero si no lo descubriste ni lo has aprendido, ¿cómo lo sabes y de dónde?

ALC. — Tal vez no te contesté adecuadamente al decir que lo sabía por haberlo descubierto personalmente.

SÓC. — Entonces, ¿cómo habría sido la respuesta?

ALC. — Creo que lo aprendí como todo el mundo.

SÓC. — Entonces volvemos al mismo punto. ¿De quién aprendiste? Dímelo.

e ALC. — De la gente.

SÓC. — Desde luego, no te amparas en maestros famosos al recurrir a la gente.

ALC. — ¿Y qué? ¿Acaso la gente no es capaz de enseñar?

SÓC. — Ni siquiera a jugar a las damas [4] en el mejor de los casos, a pesar de que eso es menos serio que la justicia. ¿O no lo crees tú así?

ALC. — Sí.

SÓC. — Luego, si no son capaces de enseñar lo más fácil, ¿podrían enseñar lo más difícil?

ALC. — ¿Por qué no? Al menos son capaces de enseñar cosas mucho más difíciles que el juego de damas.

SÓC. — ¿A qué te refieres?

---

[4] En diversos diálogos platónicos (*Cármides* 174b, *Gorgias* 450d, *República* 333b y 374c) se habla de este juego.

ALC. — Por ejemplo, yo aprendí de ellos a hablar grie- 111
go y no podría citar a ningún maestro mío, sino que me remito como discípulo a esos maestros que tú dices que no son serios.

SÓC. — Pero, mi buen amigo, es que en esa materia hay muchos buenos maestros y con razón se alaba la maestría de la gente.

ALC. — ¿Por qué?

SÓC. — Porque tienen en ese aspecto lo que deben tener los buenos maestros.

ALC. — ¿A qué te refieres?

SÓC. — ¿No sabes que los que tienen que enseñar cualquier cosa primero tienen que saberla ellos? ¿O no?

ALC. — Sin ninguna duda. b

SÓC. — ¿Y no es cierto que los que saben deben estar de acuerdo entre sí y no ser discrepantes?

ALC. — Sí.

SÓC. — Y si discrepan en alguna materia, ¿dirás que la saben?

ALC. — Desde luego que no.

SÓC. — ¿Cómo podrían entonces enseñarla?

ALC. — De ninguna manera.

SÓC. — Bien. ¿Tú crees que la gente discrepa a propósito de lo que es piedra o madera? Y cualquiera que
sea la persona a la que preguntes, ¿no estarán de acuerdo c
en la misma respuesta, y no se apoyarán en una misma cosa cuando quieran coger una piedra o una madera? Y lo mismo sucederá con todas las cosas parecidas. Más o menos me imagino que es a esto a lo que tú llamas saber griego. ¿No es así?

ALC. — Sí.

SÓC. — ¿Y no es verdad que en esto, como decíamos, todos están de acuerdo entre sí y cada uno de ellos en

particular, y las ciudades no discuten públicamente sobre estos temas dando opiniones contradictorias [5]?

ALC. — Desde luego que no.

d SÓC. — Luego, lógicamente, son buenos maestros en estas materias.

ALC. — Sí.

SÓC. — Entonces, si quisiéramos que alguien supiera de estos temas, obraríamos correctamente enviándole a la escuela de la gente.

ALC. — Desde luego.

SÓC. — Y si quisiéramos que supiera no sólo qué son los hombres y qué son los caballos, sino también quiénes son buenos corredores y quiénes no, ¿sería también la gente capaz de enseñárselo?

ALC. — Ciertamente, no.

SÓC. — ¿Y te parece prueba suficiente de que no saben ni son genuinos maestros en estas materias el hecho
e de que no estén de acuerdo entre sí sobre ellas?

ALC. — A mí me lo parece.

SÓC. — Pero si quisiéramos saber no sólo quiénes son los hombres, sino cuáles son los sanos o los enfermos, ¿sería la gente capaz de instruirnos?

ALC. — Cierto que no.

SÓC. — ¿No te bastaría como prueba de que son malos maestros en estas materias el hecho de ver que ellos mismos están en desacuerdo?

ALC. — A mí sí.

SÓC. — Bien. Y, volviendo al tema de los hombres y
112 las cosas justas e injustas, ¿tú crees que la gente está de acuerdo entre sí y con los otros?

---

[5] Efectivamente los griegos se entendían perfectamente, a pesar de las diferencias dialectales, que Platón no toma en consideración.

ALC. — ¡Por Zeus, Sócrates! En absoluto.

SÓC. — Entonces, ¿tú crees que están muy en desacuerdo entre ellos sobre estos temas?

ALC. — Muchísimo.

SÓC. — Tampoco creo que hayas visto alguna vez ni hayas oído hablar de personas discutiendo con tal vehemencia sobre lo sano o malsano que hayan llegado a pelearse y matarse unos a otros a causa de ello.

ALC. — Desde luego que no.

SÓC. — Pero aunque no hayas visto tales discusiones sobre lo justo y lo injusto, estoy seguro de que al menos *b*
has oído contar otras muchas en Homero, ya que conoces la *Odisea* y la *Ilíada*.

ALC. — Las conozco, desde luego, Sócrates.

SÓC. — ¿Y no tratan estos poemas sobre las discrepancias acerca de lo justo y lo injusto?

ALC. — Sí.

SÓC. — Y los combates y las muertes se produjeron por estas discrepancias entre los aqueos y los troyanos, igual que entre los pretendientes de Penélope y Ulises.

ALC. — Lo que dices es cierto. *c*

SÓC. — Y creo que también por este motivo murieron en Tanagra atenienses, lacedemonios y beocios, y los que murieron más tarde en Coronea, entre ellos tu padre Clinias. Estas muertes y estos combates se produjeron precisamente por la discrepancia sobre lo justo y lo injusto. ¿No es así?

ALC. — Así es.

SÓC. — ¿Diremos entonces que estas personas disienten con tal furia sobre las cosas que saben que en su mu- *d*
tua contradicción llegan hasta las mayores violencias?

ALC. — Evidentemente, no.

Sóc. — ¿Y no es a estos maestros, que tú reconoces que son unos ignorantes, a los que tú te referías?

Alc. — Así parece.

Sóc. — ¿Entonces, qué probabilidad hay de que tú conozcas lo justo y lo injusto en temas en los que andas vacilante, cuando resulta evidente que ni los has aprendido de nadie ni tú mismo los has averiguado?

Alc. — A juzgar por lo que estás diciendo, no es probable.

e Sóc. — ¿Te estás dando cuenta de que no te expresas bien, Alcibíades?

Alc. — ¿En qué?

Sóc. — Cuando afirmas que soy yo quien hace tales afirmaciones.

Alc. — ¿Cómo? ¿No eres tú quien afirma que yo no sé nada acerca de lo justo y de lo injusto?

Sóc. — Ciertamente, no.

Alc. — ¿Entonces soy yo?

Sóc. — Sí.

Alc. — ¿Cómo es eso?

Sóc. — Lo vas a saber. Si yo te preguntase qué es más, el uno o el dos, ¿dirías que el dos?

Alc. — Por supuesto.

Sóc. — ¿En cuánto?

Alc. — En una unidad.

Sóc. — ¿Quién es entonces entre nosotros el que dice que dos es más que uno en una unidad?

Alc. — Yo.

Sóc. — ¿No era yo el que preguntaba y tú el que respondías?

Alc. — Sí.

113 Sóc. — Y en este tema, ¿soy yo quien hace las afirmaciones cuando pregunto o tú cuando contestas?

ALC. — Soy yo.

SÓC. — Y si yo te preguntara cómo se escribe el nombre de Sócrates y tú me lo dijeras, ¿quién haría la afirmación?

ALC. — Yo.

SÓC. — Entonces, veamos, dime en una palabra: cuando se produce una pregunta y una respuesta, ¿quién es el que dice las cosas, el que pregunta o el que responde?

ALC. — Yo creo que el que responde, Sócrates.

SÓC. — Y hace un momento, a lo largo de todo el ra- b
zonamiento, ¿no era yo el que hacía las preguntas?

ALC. — Sí.

SÓC. — ¿Y tú el que respondías?

ALC. — Desde luego.

SÓC. — Entonces, ¿quién de nosotros dijo lo que se dijo?

ALC. — Parece evidente, Sócrates, a juzgar por lo acordado, que era yo.

SÓC. — ¿Y no se dijo respecto a lo justo y lo injusto que el bello Alcibíades, hijo de Clinias, no sabía, pero creía saber, y que estaba dispuesto a comparecer ante la asamblea para dar consejos a los atenienses sobre cosas que ignoraba? ¿No era eso?

ALC. — Es evidente. c

SÓC. — Entonces, Alcibíades, aquí ocurre lo de Eurípides: parece que has oído estas palabras de tu propia boca y no de la mía, no soy yo el que hace tales afirmaciones, sino tú, que me las atribuyes sin fundamento. Y, sin embargo, aun así dices la verdad, pues tienes en tu mente intentar una empresa loca, mi querido amigo, la de enseñar lo que no sabes después de haberte desentendido de aprender.

d ALC. — Yo creo, Sócrates, que los atenienses y los otros griegos raramente se preguntan qué es lo justo y qué es lo injusto, pues piensan que tales cosas son evidentes, y, dejando estos temas de lado, examinan qué clase de actividades son útiles. Porque yo creo que no es lo mismo lo justo y lo útil, pues muchos se beneficiaron cometiendo grandes injusticias y, en cambio, otros, en mi opinión, no sacaron beneficio de sus justas acciones.

SÓC. — ¿Y qué? Aun suponiendo que una cosa sea lo
e justo y otra lo conveniente, ¿no crees saber sin duda lo que conviene a los hombres y por qué razón?

ALC. — ¿Qué puede impedirlo, Sócrates? Salvo que vuelvas a preguntarme de quién lo aprendí o cómo lo averigüé yo mismo.

SÓC. — ¡Qué manera de actuar la tuya! Si dices algo que no es cierto y se da la posibilidad de demostrártelo por el mismo procedimiento que en el razonamiento anterior, tú sigues creyendo que hace falta oír de nuevo otras demostraciones, como si las anteriores fueran como ropa usada que no te querrías poner, si no te presenta alguien
114 una prueba limpia e inmaculada. Pero yo voy a prescindir de tus preámbulos discursivos y te seguiré preguntando, a pesar de todo, de dónde aprendiste a conocer lo útil, quién fue tu maestro, y resumiré en una sola pregunta todo lo que te pregunté con anterioridad. Porque es evidente que irás a parar a lo mismo y no podrás demostrar ni que conoces lo útil por haberlo averiguado tú mismo ni que lo aprendiste alguna vez. Y como eres tan delicado que no te gustaría que te repitiera el mismo razonamiento, prescindo de examinar si sabes o ignoras lo que es útil a
b los atenienses. Pero ¿acaso es lo mismo lo justo y lo útil, o son diferentes? ¿Por qué no lo demostraste? Si lo de-

seas, hazlo, preguntándome como yo te pregunté, o desarrolla tú mismo tu propio razonamiento.

ALC. — Es que no sé si sería capaz, Sócrates, de desarrollarlo ante ti.

SÓC. — Entonces, mi querido amigo, imagínate que yo soy la asamblea y el pueblo, porque allí tendrás que convencer a cada uno en particular. ¿No es así?

ALC. — Sí.

SÓC. — Pues bien, se puede persuadir a una persona individualmente lo mismo que a una multitud, de la misma *c*
manera que el maestro de gramática, cuando se trata de letras, persuade lo mismo a uno que a muchos.

ALC. — Es cierto.

SÓC. — Y en materia de números ¿no convence una misma persona a uno como a muchos?

ALC. — Sí.

SÓC. — ¿Y esta persona será la que sabe, el matemático?

ALC. — Sin duda.

SÓC. — Entonces, también tú, si eres capaz de convencer a muchos, ¿no podrás también convencer a uno de las mismas cosas?

ALC. — Es lógico.

SÓC. — Evidentemente, se trata de las cosas que sabes.

ALC. — Sí.

SÓC. — ¿Y en qué otra cosa se diferencia el orador que habla ante el pueblo del que lo hace en esta reunión, salvo en que el primero convence a sus oyentes en conjunto y el otro lo hace individualmente? *d*

ALC. — Así parece.

SÓC. — ¡Ea, pues!, ya que parece propio de la misma persona convencer a muchos y a uno solo, practica en mí e intenta demostrar que lo justo a veces no conviene.

ALC. — Eres un burlón, Sócrates.

SÓC. — Pues según eso ahora voy a convencerte, en plan de burla, de lo contrario a lo que tú te opones a convencerme a mí.

ALC. — Habla, entonces.

SÓC. — Tú limítate a responder a mis preguntas.

e ALC. — No, habla tú solo.

SÓC. — ¡Cómo! ¿No eres tú el que desea sobre todo ser persuadido?

ALC. — Muchísimo, desde luego.

SÓC. — Pues bien, si tú mismo declaras que las cosas son como yo digo, ¿te considerarías especialmente persuadido?

ALC. — Así lo creo.

SÓC. — Entonces contesta, y si tú mismo no te oyes decir que lo justo también es conveniente, no des crédito a otro que lo diga.

ALC. — Ciertamente no, pero hay que contestar, pues no creo que ello me perjudique en absoluto.

115 SÓC. — Tienes dotes adivinatorias, pero díme: ¿dices que entre las cosas justas unas son ventajosas y otras no?

ALC. — Sí.

SÓC. — ¿Y unas son bellas y otras no lo son?

ALC. — ¿Qué quieres decir con eso?

SÓC. — Si te pareció que alguien hacía cosas vergonzosas pero justas.

ALC. — No lo creo.

SÓC. — ¿Pero todas las cosas justas son bellas?

ALC. — Sí.

SÓC. — ¿Y qué ocurre con las cosas bellas? ¿Son todas buenas o unas lo son y otras no?

ALC. — Yo creo, Sócrates, que algunas cosas bellas son malas.

SÓC. — ¿Y crees también que hay cosas vergonzosas buenas?

ALC. — Sí.

SÓC. — ¿Acaso te refieres, por ejemplo, a que muchos b fueron heridos o muertos por haber ayudado a un compañero o a un familiar, mientras que otros que no lo hicieron, debiendo hacerlo, regresaron sanos y salvos?

ALC. — Es así.

SÓC. — Entonces ¿tú piensas que tal ayuda es bella en cuanto al intento de salvar a quienes debían? ¿Es esto la hombría o no?

ALC. — Sí.

SÓC. — Pero la tienes por mala en lo referente a las muertes y heridas. ¿No es así?

ALC. — Sí. c

SÓC. — ¿Luego una cosa es la hombría y otra la muerte?

ALC. — Desde luego.

SÓC. — Y por esa misma razón, socorrer a los amigos ¿no es a la vez bello y malo?

ALC. — No lo parece.

SÓC. — Considera entonces, siguiendo el mismo procedimiento, si esta acción en cuanto bella también es buena, pues tú estabas de acuerdo, en cuanto a la hombría, que la ayuda era buena; considera ahora esto mismo, si la hombría es buena o mala, y reflexiona qué es lo que tú preferirías tener, el bien o el mal.

ALC. — El bien.

SÓC. — Y, desde luego, el bien más grande posible. d

ALC. — Sí.

SÓC. — ¿Y no admitirías de ningún modo ser privado de él?

ALC. — Naturalmente.

Sóc. — ¿Y qué me dices sobre la hombría?, ¿a qué precio aceptarías ser privado de ella?

Alc. — Yo no aceptaría la vida siendo un cobarde.

Sóc. — Luego la cobardía te parece el colmo de los males.

Alc. — Al menos a mí, sí.

Sóc. — Tan malo como la muerte, al parecer.

Alc. — Desde luego.

Sóc. — ¿Y no es cierto que lo más opuesto a la muerte y la cobardía son la vida y la hombría?

Alc. — Sí.

e Sóc. — ¿Y qué preferirías tener, éstas sobre todo y aquéllas no tenerlas de ninguna manera?

Alc. — Sí.

Sóc. — ¿No es porque éstas te parecen excelentes y aquéllas malísimas?

Alc. — Desde luego.

Sóc. — ¿No crees que la hombría se cuenta entre lo mejor y la muerte entre los males peores?

Alc. — Yo, sí.

Sóc. — ¿No calificas de hermoso el ayudar a los amigos en el combate, en cuanto que es una acción hermosa por realizar un bien que es la hombría?

Alc. — Es evidente.

Sóc. — Pero como realización de un mal que es la muerte, tú la calificas de mala.

Alc. — Sí.

Sóc. — Luego es justo calificar así cada una de estas acciones: la llamas mala si produce un mal, mientras que
116 hay que llamarla buena en tanto que produce un bien.

Alc. — Eso creo yo.

Sóc. — Ahora bien, ¿no es hermosa en cuanto es buena, y fea en cuanto es mala?

ALC. — Sí.

SÓC. — Luego, cuando llamas hermosa a la ayuda a los amigos en el combate, pero mala, no haces otra cosa que calificarla de buena y mala a la vez.

ALC. — Creo que dices la verdad, Sócrates.

SÓC. — Por consiguiente, ninguna de las cosas bellas, en cuanto bella, es mala, ni nada vergonzoso es bueno en cuanto que es vergonzoso.

ALC. — Evidentemente. *b*

SÓC. — Otra consideración todavía: quienquiera que obra bien, ¿no es también un hombre que se porta bien [6]?

ALC. — Sí.

SÓC. — ¿Y los que se portan bien no son felices?

ALC. — ¿Quién lo duda?

SÓC. — ¿Y no son felices por la posesión de bienes?

ALC. — Sobre todo por eso.

SÓC. — ¿Y no adquieren estos bienes gracias al obrar bien?

ALC. — Naturalmente.

SÓC. — Luego es bueno portarse bien.

ALC. — Desde luego.

SÓC. — ¿La buena conducta es bella?

ALC. — Sí.

SÓC. — Entonces, de nuevo se nos muestra que lo be- *c*
llo y lo bueno son una misma cosa.

ALC. — Sin duda.

SÓC. — Luego, con este mismo razonamiento, cuando encontremos una cosa bella, nos daremos cuenta de que la misma es también buena.

ALC. — A la fuerza.

SÓC. — Pero ¿lo que es bueno es provechoso o no?

---

[6] Para Sócrates, «portarse bien» es «ser feliz».

ALC. — Lo es.

SÓC. — ¿Recuerdas ahora en qué estábamos de acuerdo sobre lo justo?

ALC. — Me parece recordar que las acciones justas necesariamente son bellas.

SÓC. — ¿Y que también las acciones bellas son buenas?

ALC. — Sí.

d SÓC. — ¿Y que lo bueno es provechoso?

ALC. — Sí.

SÓC. — Luego, Alcibíades, lo justo es provechoso.

ALC. — Creo que sí.

SÓC. — ¿Y no eres tú quien dice esto y yo el que pregunto?

ALC. — Parece que soy yo.

SÓC. — Entonces, si alguien se levanta para aconsejar, sea a los atenienses o a los de Pepareto, y, creyendo distinguir lo justo de lo injusto, afirma que a veces las acciones justas son malas, ¿qué otra cosa harías sino reírte de él, puesto que tú mismo afirmas que lo justo y lo prove-
e choso son una misma cosa?

ALC. — ¡Por los dioses, Sócrates!, ya no sé ni lo que digo, y en verdad me da la impresión de que me encuentro en una situación absurda, pues al contestarte, unas veces pienso una cosa y otras veces otra.

SÓC. — Y esta confusión, mi querido amigo, ¿ignoras qué causa tiene?

ALC. — En absoluto.

SÓC. — Entonces, ¿crees que si alguien te preguntara si tienes dos ojos o tres, y dos manos o cuatro, o alguna cosa parecida, le darías unas veces una respuesta y otras veces otra, o siempre la misma?

117 ALC. — En realidad, ya temo por mí mismo, pero creo que daría siempre la misma respuesta.

SÓC. — Entonces, ¿sería porque se trata de cosas que sabes?, ¿es ésa la causa?

ALC. — Creo que sí.

SÓC. — Entonces es evidente que das respuestas contradictorias contra tu voluntad en las materias que ignoras.

ALC. — Es probable.

SÓC. — ¿No estás afirmando que te contradices en tus respuestas sobre lo justo y lo injusto, lo bello y lo vergonzoso, lo conveniente y lo no conveniente? Es evidente que, si te contradices, es porque no sabes acerca de esas cosas.

ALC. — Así lo creo. b

SÓC. — En ese caso, así están las cosas: cuando alguien no sabe, ¿necesariamente su alma cambia de opinión en ese tema?

ALC. — Sin duda.

SÓC. — Veamos: ¿tú sabes de qué modo podrías subir al cielo?

ALC. — ¡Por Zeus! Yo al menos, no.

SÓC. — Entonces, ¿también cambia tu opinión en ese aspecto?

ALC. — Ciertamente, no.

SÓC. — ¿Y conoces la causa, o quieres que te la explique?

ALC. — Explícamela.

SÓC. — Pues bien, querido, es porque no crees saberlo, ya que lo ignoras.

ALC. — ¿Qué quieres decir con eso? c

SÓC. — Examinémoslo juntos: en cuanto a las cosas que no sabes y que tú reconoces ignorarlas, ¿cambias de opinión en ese aspecto? Por ejemplo, ¿sabes sin duda que no sabes acerca de la preparación de alimentos?

ALC. — Desde luego.

SÓC. — En ese caso, ¿opinas tú mismo sobre cómo deben prepararse y te contradices, o te confías al que sabe?

ALC. — Hago esto último.

SÓC. — Y si navegaras en un barco, ¿opinarías que
d hay que mover el timón hacia dentro o hacia fuera y por no saber cambiarías de opinión, o te confiarías al piloto y te quedarías tranquilo?

ALC. — Me confiaría al piloto.

SÓC. — Luego no te contradices en las cosas que ignoras si efectivamente sabes que las ignoras.

ALC. — Creo que no.

SÓC. — ¿Te estás dando cuenta de que los errores en la conducta se producen por esta ignorancia, que consiste en creer saber cuando no se sabe?

ALC. — ¿Qué quieres decir con eso?

SÓC. — Cuando emprendemos una acción, ¿no es cuando creemos saber lo que hacemos?

ALC. — Sí.

e SÓC. — Y cuando algunos no creen saber ¿no se confían a otros?

ALC. — Desde luego.

SÓC. — ¿Y no es así como los ignorantes de este tipo viven sin cometer equivocaciones porque se remiten a otros en tales materias?

ALC. — Sí.

SÓC. — Entonces, ¿quienes son los que se equivocan? Porque indudablemente no son los que saben.

ALC. — Desde luego no son ellos.

SÓC. — Luego, si no son los que no saben ni los igno-
118 rantes que son conscientes de su ignorancia, ¿acaso nos quedan otros que los que no saben, pero creen que saben?

ALC. — No, son éstos.

SÓC. — Luego es esta ignorancia la causa de los males y la verdaderamente censurable[7].

ALC. — Sí.

SÓC. — Y cuanto más importantes sean los temas, será tanto más perjudicial y vergonzosa.

ALC. — Es muy cierto.

SÓC. — Pero veamos, ¿podrías citar algo más importante que lo justo, lo bello, lo bueno y lo útil?

ALC. — Ciertamente, no.

SÓC. — ¿Y no dices tú que te contradices en estas materias?

ALC. — Sí.

SÓC. — Y si te contradices, ¿no resulta evidente, a juz- b
gar por lo dicho anteriormente, que no sólo ignoras las cosas más importantes, sino que aun sin saberlas crees que las sabes?

ALC. — Es posible.

SÓC. — ¡Ay, Alcibíades, qué desgracia la tuya! Aunque yo vacilaba en calificarla, sin embargo, como estamos solos, debo hablar. Porque estás conviviendo con la ignorancia, querido, con la peor de todas, tal como te está delatando nuestro razonamiento, e incluso tú mismo. Por eso te lanzas a la política antes de recibir formación en ella. Y no eres tú solo el que padece esta desgracia, sino también la mayoría de los que gestionan los asuntos de nuestra ciudad, excepto unos pocos, y entre ellos tal vez c
tu tutor Pericles.

ALC. — Pero al menos se dice, Sócrates, que si ha llegado a ser sabio no ha sido espontáneamente, sino por haber frecuentado a muchos sabios, a Pitoclides y Anaxá-

---

[7] Sócrates mismo se considera un ignorante, pero la peor de las ignorancias es la de no reconocerla.

goras entre ellos, y aun ahora, a su edad que tiene, tiene relaciones con Damón con este mismo fin [8].

SÓC. — ¿Y qué? ¿O es que has visto alguna vez a un sabio en cualquier materia que fuera incapaz de hacer sabio a otro en lo mismo que él? Por ejemplo, el que te enseñó las letras era él mismo un sabio y fue capaz de hacerte a ti y a cualquier otro que lo desease. ¿No es así?

ALC. — Sí.

d SÓC. — ¿No serías capaz tú también, que aprendiste de él, de instruir a otro?

ALC. — Sí.

SÓC. — ¿Y no ocurre lo mismo con el citarista y el maestro de gimnasia?

ALC. — Desde luego.

SÓC. — Porque, sin duda, ésta es una buena prueba del saber de los que saben cualquier cosa, ser capaces de conseguir que también otro sepa.

ALC. — Eso creo yo.

SÓC. — Según eso, ¿puedes decirme a quién hizo sabio Pericles, empezando por sus hijos?

e ALC. — ¡Qué pregunta, Sócrates, teniendo en cuenta que los dos hijos de Pericles fueron tontos!

SÓC. — Entonces, a tu hermano Clinias.

ALC. — ¿Qué podrías decir de Clinias, una cabeza loca?

SÓC. — Entonces, puesto que Clinias es un anormal y los dos hijos de Pericles resultaron tontos, ¿por qué motivo podemos suponer que desdeña el formarte a ti?

ALC. — Creo que tengo yo la culpa por no prestar atención.

---

8 Pitoclides de Ceos, flautista famoso, era además un político sagaz (cf. *Protágoras* 316a), como Damón (PLUTARCO, *Pericles* 4).

SÓC. — Entonces cítame algún otro, ateniense o extranjero, libre o esclavo, que gracias a sus relaciones con Pericles se haya hecho más sabio, como yo podría citarte a Pitodoro, el hijo de Isóloco, y a Calias, el hijo de Calíades, instruidos por Zenón; cada uno de ellos le dio cien minas y se hicieron sabios y famosos. 119

ALC. — ¡Por Zeus!, no puedo citarte a nadie.

SÓC. — De acuerdo. Veamos entonces: ¿qué te propones sobre ti mismo?, ¿quedarte como estás ahora o dedicarte a alguna ocupación?

ALC. — Lo discutiremos juntos, Sócrates, aunque pienso en lo que has estado diciendo y estoy de acuerdo contigo, pues creo que nuestros políticos, excepto unos pocos, son personas incultas. b

SÓC. — ¿Y qué sacas de ello?

ALC. — Pues que si fueran personas cultas, quien intentara rivalizar con ellos tendría que instruirse y entrenarse como si fuera a enfrentarse con atletas. Pero, en realidad, como vienen sin la menor preparación a dedicarse a la política, ¿qué necesidad hay de ejercitarse y dedicar muchas molestias a instruirse? Porque estoy seguro de que en lo que a mí se refiere estaré muy por encima de ellos por mis aptitudes naturales.

SÓC. — ¡Ay, mi querido amigo, lo que acabas de decir! Es muy indigno de tu empaque y demás circunstancias. c

ALC. — ¿Qué quieres decir especialmente con eso, Sócrates?

SÓC. — Me indigno por ti y por mi amor.

ALC. — ¿Por qué?

SÓC. — Porque consideras que tu lucha es con las gentes de aquí.

ALC. — ¿Pues con quiénes si no?

d Sóc. — ¿Es digno que haga esa pregunta un hombre que se considera de altos sentimientos?

Alc. — ¿Qué quieres decir? ¿No es con ellos con quienes tengo que competir?

Sóc. — Escucha: Si proyectaras gobernar una trirreme dispuesta para entrar en combate, ¿te bastaría con ser el mejor piloto de la tripulación, o, además de estar convencido de que esta condición es fundamental, pondrías tus ojos en tus verdaderos rivales, y no, como estás haciendo ahora, en tus compañeros de lucha? Porque, sin duda, debes estar por encima de éstos hasta el punto que no se
e consideren dignos de ser rivales tuyos, sino que, sintiéndose en situación inferior, deben colaborar contigo en la lucha contra el enemigo, si realmente te propones llevar a cabo una acción hermosa digna de ti mismo y de la ciudad.

Alc. — Ésa es precisamente mi idea.

Sóc. — Entonces, para ti ya vale mucho la pena el hecho de ser superior a los soldados, pero no pones tu mirada en los jefes enemigos para ver si algún día eres superior a ellos, estudiándolos y ejercitándote para superarlos.

120 Alc. — ¿A qué jefes te refieres?

Sóc. — ¿No te has enterado de que nuestra ciudad está continuamente en guerra contra los lacedemonios y el gran rey?

Alc. — Es cierto.

Sóc. — Entonces, si efectivamente te propones ser el jefe de nuestro pueblo, deberías pensar correctamente en que la lucha es contra los reyes lacedemonios y contra los persas.

Alc. — Me parece que tienes razón.

Sóc. — Mi querido amigo, no es en Midas el criador

de codornices[9] en quien debes poner tus ojos, ni en otros *b* de su misma especie, que intentan meterse en política teniendo todavía en el alma la tonsura de la esclavitud, como dirían las mujeres a causa de la incultura que aún no han perdido, ya que se nos han presentado sin saber griego con la intención de adular al pueblo, pero no para gobernarlo. Es en ésos en quienes debes fijarte, como digo, y con la mirada puesta en ellos abandonarte y no aprender nada de cuanto exige aprendizaje, cuando estás a punto de entablar una lucha tan seria, sin entrenarte en cuanto exige entrenamiento y sin prepararte con toda clase *c* de preparativos para afrontar la vida pública.

ALC. — Sócrates, creo que es verdad lo que dices, pero, a pesar de ello, pienso que ni los jefes lacedemonios ni el rey de los persas se diferencian en nada de los demás.

SÓC. — Entonces, querido, examina el valor de ese pensamiento tuyo.

ALC. — ¿En qué sentido?

SÓC. — En primer lugar, ¿tú crees que te preocupa- *d* rías más de ti mismo si los temieras y creyeras que son temibles, o al contrario?

ALC. — Es evidente que si los juzgara temibles.

SÓC. — ¿Y crees que si te preocuparas de ti mismo te perjudicaría?

ALC. — De ningún modo, sino que creo que me beneficiaría muchísimo.

---

[9] Un entrenamiento corriente de los jóvenes atenienses era el de abatir codornices a pedradas. Midias era un gran aficionado a este juego, y Aristófanes, en una comedia perdida, le llama «derribador de codornices».

Sóc. — Entonces ese pensamiento tuyo sobre ellos contiene en primer lugar una grandísima desventaja.

Alc. — Tienes razón.

Sóc. — En segundo lugar, es falso, a juzgar por las apariencias.

Alc. — ¿Cómo?

Sóc. — ¿Es lógico que las mejores naturalezas se encuentren en las razas más nobles o no?

e Alc. — Es evidente que se encuentran entre los más nobles.

Sóc. — ¿Y no lo es también que los bien nacidos, si se les educa bien, acaban perfeccionándose en la virtud?

Alc. — Sin duda.

Sóc. — Consideremos entonces, comparando nuestra naturaleza y la de ellos, en primer lugar si creemos que los reyes de los lacedemonios y los de los persas son de raza inferior [10]. ¿O es que no sabemos que unos proceden de Heracles y de Agamenón y que su linaje se remonta a Perseo, el hijo de Zeus?

121 Alc. — Y el nuestro, Sócrates, se remonta a Eurisaces, y el de éste a Zeus.

Sóc. — El linaje nuestro, mi buen Alcibiades, se remonta a Dédalo [11], y el de éste a Hefesto, hijo de Zeus, pero el suyo, empezando por ellos mismos, es una secuencia de reyes hasta Zeus: unos, reyes de Argos y Lacedemonia, otros que siempre fueron reyes de Persia y a menudo incluso de Asia entera, como ahora. Nosotros, en

---

[10] Este pasaje revela la mentalidad dominante a principios del s. IV, terminada la Guerra del Peloponeso, en ambientes platónicos. Cf. Jenof., *Cirop.* I 2).

[11] El padre de Sócrates, Sofronisco, era escultor, y Dédalo estaba considerado como el patrono de este gremio.

cambio, somos personas corrientes, tanto nosotros como nuestros padres. Y si tuvieras que hacer valer a tus ante- b
pasados y a Salamina como patria de Eurisaces o a Egina, patria de Áyax, su antecesor, ante Artajerjes, hijo de Jerjes, ¿te das cuenta del ridículo que harías? Procura entonces que no seamos inferiores por la majestad de la raza y en general por la educación. ¿O es que no te has dado cuenta de la grandeza actual de los reyes lacedemonios, cuyas mujeres están confiadas por el Estado al cuidado de los éforos, para que en la medida de lo posible no les nazca, sin que se den cuenta, un rey que no proceda de los Heraclidas? Y en cuanto al rey de los persas, hasta c
tal punto destaca su majestad que nadie puede sospechar que el monarca pueda tener por padre sino a otro rey. Por esa razón, no tiene otra guardia que el temor. Cuando nace el primogénito, a quien corresponde la corona, primero lo festejan todos los súbditos del rey y luego, pasado el tiempo, en el día de su natalicio, toda Asia lo celebra con sacrificios y fiestas. En cambio, cuando nacemos nosotros, Alcibíades, apenas si se enteran los vecinos, d
como dice el cómico. A continuación, allí, no cría al niño una mujer cualquiera a sueldo, sino los eunucos, seleccionados como los mejores entre los que rodean al rey. A ellos se les encomiendan los restantes cuidados del recién nacido y se ingenian para que el niño sea lo más hermoso posible, remodelando y enderezando los miembros del niño. Por sus cuidados, se les tiene en gran estima.

Cuando el niño tiene siete años, empieza a montar a e
caballo, toma lecciones de equitación y comienza a ir de cacería. Cuando alcanza dos veces los siete años, se hacen cargo de ellos los llamados pedagogos reales, que son personas ya mayores seleccionados en número de cuatro entre los mejores: el más sabio, el más justo, el más prudente 122

y el más valeroso. El primero de ellos enseña la ciencia de los magos de Zoroastro, hijo de Horomasde, o sea el culto de los dioses; enseña también el arte de reinar. El más justo enseña a decir la verdad durante toda la vida; el más prudente, a no dejarse dominar por ningún placer, para que se acostumbre a ser libre y a comportarse como un verdadero rey, sabiendo contener en primer lugar sus instintos sin dejarse esclavizar por ellos. El más valeroso le hace intrépido y audaz, haciéndole ver que el temor es esclavitud [12]. A ti, en cambio, Pericles te puso como pe-
b dagogo a uno de sus criados, completamente inútil por su edad, Zópiro el tracio. Podría exponerte también en detalle el resto de la educación infantil de tus rivales, si no fuera demasiado largo y lo dicho no fuera suficiente para explicar todo lo que le sigue. En cambio, de tu nacimiento, Alcibíades, de tu crianza y educación, como de la de cualquier otro ateniense, no se preocupa nadie, por así decirlo, a no ser algún amante tuyo.

Pues bien, si quisieras dirigir tus ojos a las riquezas,
c el lujo, las vestiduras, los mantos que se arrastran, los ungüentos perfumados, la corte numerosa de seguidores y todos los demás refinamientos de los persas, tú mismo te avergonzarías al darte cuenta de lo baja que queda tu situación. E incluso, si quisieras fijarte en la prudencia, el decoro, la destreza y buen humor, la grandeza de espíritu, la disciplina, valor, perseverancia, el sentido de la emulación, la pasión por los honores en los lacedemonios, te considerarías en todo ello a la altura de un niño. Y si
d ahora quieres poner tu vista en las riquezas y crees que en esto eres alguien, que tampoco tengamos miedo de hablar de ello, con tal de que te des cuenta de quién eres.

[12] JENOFONTE en *Ciropedia* (I 1) coincide en líneas generales.

Porque si estás dispuesto a fijarte en las riquezas de los
lacedemonios, comprenderás hasta qué punto las nuestras
quedan muy por detrás. Porque es tan grande la extensión
que poseen en su territorio y el de Mesenia, que nadie
entre nosotros podría discutirles ni la cantidad ni la cali-
dad, por no hablar de la posesión de esclavos, sobre todo
los ilotas, ni la de caballos o de cualquier otro tipo de
ganado que se críe en Mesenia. Pero dejando de lado todo *e*
esto, no hay en conjunto en toda Grecia tanto oro y plata
como el que tienen en privado en Lacedemonia[13], ya que
desde hace muchas generaciones está entrando allí proce-
dente de todos los países griegos e incluso bárbaros, y no
sale a ninguna parte, sino que, tal como dice en la fábula 123
de Esopo la zorra al león, del dinero que entra en Lacede-
monia hay huellas muy visibles hasta allí, pero nadie po-
dría ver huellas que salgan. Por ello es preciso reconocer
que en oro y plata son los griegos más ricos, y, entre
ellos, su rey. Porque los reyes se benefician de las más
numerosas y mayores aportaciones de oro y plata y ade-
más sigue existiendo el tributo real, que no es pequeño,
y se lo pagan los lacedemonios a los reyes.

Las riquezas de los lacedemonios son grandes compara- *b*
das con las de los griegos, aunque no son nada en rela-
ción con las de los persas y sus reyes. Así lo oí en una
ocasión a alguien muy digno de confianza de los que sue-
len ir a la corte del rey; decía que había atravesado una
comarca muy grande y fértil, de una extensión de una jor-
nada de marcha aproximadamente, llamada por los habi-
tantes «el cinturón de la reina»; había otra a la que lla-
maban «el velo», y había todavía otras muchas zonas *c*

---

13 Según Aristóteles (*Política* I 9), había ciudadanos muy pobres y otros exageradamente ricos.

fértiles que estaban reservadas para el atavío de su esposa;
cada una de estas zonas llevaba el nombre de cada uno
de los aderezos, de modo que yo creo que si alguien le
dijera a la madre del rey y esposa de Jerjes, Amestris:
«Se propone rivalizar con tu hijo el hijo de Dinómaca,
una mujer cuyo atavío puede valorarse en cincuenta minas
como mucho y cuyo hijo posee en Erquia un terreno que
d ni llega a trescientas fanegas», se preguntaría sorprendida
en qué confiaba el tal Alcibíades para proponerse rivalizar
con Artajerjes, y pienso que ella misma diría que este
hombre no podría confiar para su empresa en otra cosa
que en su esmero y en su destreza, que son las únicas
dignas de consideración entre los griegos. Y si además se
enterara de que el tal Alcibíades intenta ahora semejante
empresa, en primer lugar sin tener ni siquiera veinte años
y encima sin haber recibido ninguna formación; si se aña-
de a esto que quien le aprecia le dice que ante todo debe
e instruirse, perfeccionarse y entrenarse antes de rivalizar
con el rey, pero que él no está dispuesto a hacerlo, sino
que asegura que ya tiene suficiente preparación, pienso
que ella quedaría asombrada y preguntaría: «Pero, en ese
caso, ¿con qué cuenta el jovencito?». Y entonces, si le
dijéramos que cuenta con su belleza, su estatura, su estir-
pe, su riqueza y su talento natural, creería, Alcibíades,
comparando todas estas cualidades con lo que ella posee,
que nos hemos vuelto locos. Pienso que también Lampido,
124 hija de Leotíquides, mujer de Arquidamo y madre de
Agis, todos los cuales fueron reyes [14], se asombraría tam-
bién ella, fijándose en las disponibilidades de los suyos,

[14] Aquí al parecer hay un anacronismo, pues Agis no ciñó la corona hasta el 427 ó 426, varios años después de la fecha supuesta del diálogo.

al ver que tú, tan mediocremente formado, te propones rivalizar con su hijo. Verdaderamente, ¿no te parece vergonzoso que las mujeres de nuestros enemigos juzgen mejor que nosotros mismos cómo debemos ser para poder atacarles?

En vista de ello, mi querido amigo, hazme caso a mí y a la máxima de Delfos «conócete a ti mismo», ya que tus rivales son éstos y no los que tú crees, rivales a los
que no podríamos superar por otro medio que con la apli- *b*
cación y el saber. Porque si tú careces de estas dos cosas, también te verás privado de llegar a ser famoso entre los griegos y los bárbaros, lo que, si no me equivoco, estás ansiando más que ninguna otra cosa en el mundo.

ALC. — ¿Pero qué es a lo que hay que aplicarse, Sócrates? ¿Puedes explicármelo? Porque parece que estás diciendo la verdad como nunca.

SÓC. — Puedo explicártelo, pero debemos hacer una
reflexión común sobre la manera de perfeccionarnos. Por- *c*
que lo que yo digo sobre cómo hay que educarse no es distinto para *ti* que para *mí*. Sólo hay entre nosotros una diferencia.

ALC. — ¿Cuál es?

SÓC. — Que mi tutor es mejor y más sabio que Pericles, que es el tuyo.

ALC. — ¿Y quién es ese tutor tuyo, Sócrates?

SÓC. — Es un dios, Alcibíades, el mismo que no me permitía hasta este día hablar contigo. Por la confianza que tengo en él, te digo que únicamente se manifestará a ti a través de mí.

ALC. — Estás bromeando, Sócrates. *d*

SÓC. — Tal vez. Pero aun así digo la verdad al afirmar que necesitamos aplicación todos los hombres, pero especialmente nosotros dos.

ALC. — En lo que a mí se refiere, no te equivocas.

SÓC. — Ni tampoco en cuanto a mí.

ALC. — Entonces, ¿qué podríamos hacer?

SÓC. — No hay que desanimarse ni ablandarse, compañero.

ALC. — Desde luego, no conviene, Sócrates.

SÓC. — No, en efecto, pero hay que reflexionar en co-
e mún. Dime: ¿afirmamos que estamos dispuestos a ser mejores?

ALC. — Sí.

SÓC. — ¿A qué virtud aspiramos?

ALC. — Evidentemente, a la que aspiran los hombres hábiles.

SÓC. — ¿Hábiles en qué?

ALC. — Es evidente que en el desempeño de actividades.

SÓC. — ¿Cuáles? ¿La equitación, por ejemplo?

ALC. — Claro que no.

SÓC. — Porque en ese caso nos dirigiríamos a los maestros de equitación.

ALC. — Sí.

SÓC. — ¿Entonces te refieres a las actividades navales?

ALC. — No.

SÓC. — Porque entonces acudiríamos a los marinos.

ALC. — Sí.

SÓC. — Entonces, ¿a cuáles? ¿Quiénes son los que las practican?

ALC. — Precisamente los atenienses hombres de bien.

125 SÓC. — ¿Llamas hombres de bien a los sensatos o a los insensatos?

ALC. — A los sensatos.

SÓC. — ¿Y no es bueno el que en cada caso es sensato?

ALC. — Sí.

SÓC. — ¿Y malo al insensato?

ALC. — Sin duda.

SÓC. — ¿No es acaso el zapatero el que tiene sentido para fabricar calzado?

ALC. — Desde luego.

SÓC. — ¿Y es bueno para ello?

ALC. — Lo es.

SÓC. — Y, en cambio, ¿no carecería de sentido el zapatero para fabricar vestidos?

ALC. — Sí.

SÓC. — Luego es malo para eso. b

ALC. — Sí.

SÓC. — Luego, con este mismo razonamiento, la misma persona sería mala y buena.

ALC. — Parece que sí.

SÓC. — ¿Estás diciendo entonces que los hombres buenos son también malos?

ALC. — No, por cierto.

SÓC. — Entonces, ¿a quiénes llamas tú hombres buenos?

ALC. — En lo que a mí se refiere, llamo así a los capaces de gobernar la ciudad.

SÓC. — ¿Pero no los caballos?

ALC. — Claro que no.

SÓC. — ¿Entonces a los hombres?

ALC. — Sí.

SÓC. — ¿A los hombres enfermos?

ALC. — No.

SÓC. — ¿A los navegantes?

ALC. — Tampoco.

SÓC. — ¿A los que recogen la cosecha?

ALC. — No.

c SÓC. — ¿A los que no hacen nada o a los que hacen algo?

ALC. — Me refiero a los que hacen algo.

SÓC. — ¿Hacen qué? Intenta explicármelo.

ALC. — Me refiero a los que se relacionan entre ellos y tienen trato mutuo, como vivimos nosotros en las ciudades.

SÓC. — ¿Te refieres a mandar a hombres que se relacionan con otros hombres?

ALC. — Sí.

SÓC. — ¿Por ejemplo, a los cómitres que utilizan a los remeros?

ALC. — No me refiero a ellos.

SÓC. — Porque esta virtud corresponde al piloto.

ALC. — Sí.

SÓC. — ¿Te refieres entonces a mandar a los flautis-
d tas, que dirigen a los cantores y disponen de coreutas?

ALC. — Tampoco.

SÓC. — Porque también esta virtud corresponde al maestro de coro.

ALC. — Desde luego.

SÓC. — ¿Entonces a qué llamas tú ser capaz de mandar a hombres que se relacionan con otros hombres?

ALC. — Yo me refiero a los hombres que participan de la vida pública y que se tratan unos a otros, a ser capaz de mandar a éstos en la ciudad.

SÓC. — ¿Y cuál es este arte? Es como si volviera a preguntarte lo mismo que hace un momento: ¿qué arte hace capaz a un hombre de saber mandar a los que participan en un viaje marítimo?

ALC. — El arte de ser piloto.

e SÓC. — ¿Y qué ciencia capacita para mandar a los que

participan del canto, de la que hablábamos hace un momento?

ALC. — Precisamente la que tú decías, la de maestro de coro.

SÓC. — ¿Y cómo llamas a la ciencia de los que participan de la política?

ALC. — Yo la llamo buen consejo, Sócrates.

SÓC. — ¿Pero es que piensas que la ciencia de los pilotos carece de consejo?

ALC. — Claro que no.

SÓC. — ¿Entonces hay buen consejo?

ALC. — Yo creo que lo hay, al menos para salvar a 126
los navegantes.

SÓC. — Tienes razón. Pero ¿a qué tiende lo que tú llamas buen consejo?

ALC. — A mejorar la administración de la ciudad y mantenerla a salvo.

SÓC. — ¿Y cuáles son las cosas con cuya presencia o ausencia se mejora la administración y la seguridad? Es como si tú me preguntaras qué presencia y qué ausencia mejoran el régimen y la seguridad del cuerpo. Yo te contestaría que la presencia de la salud y la ausencia de enfermedad. ¿No lo crees tú así?

ALC. — Sí. *b*

SÓC. — Y si tú de nuevo me preguntaras: «¿Qué cosa presente mejora los ojos?», yo te contestaría, de la misma manera, que la presencia de la vista y la ausencia de la ceguera. Y en cuanto a los oídos, diría que por la ausencia de la sordera y por la presencia de la audición se mejoran y se mantienen en mejor estado.

ALC. — Es correcto.

SÓC. — Y si consideramos una ciudad, ¿con qué pre-

sencia y qué ausencia mejora y está mejor atendida y gobernada?

c ALC. — Yo creo, Sócrates, que ello ocurre cuando hay recíproca amistad y al mismo tiempo están ausentes el odio y las luchas de partidos.

SÓC. — ¿Llamas amistad a la concordia o a la divergencia de opiniones?

ALC. — A la concordia.

SÓC. — ¿Y en virtud de qué arte las ciudades están de acuerdo en los números?

ALC. — Por la aritmética.

SÓC. — ¿Y en cuanto a los individuos? ¿No es también la misma?

ALC. — Sí.

SÓC. — ¿Y también cada uno consigo mismo?

ALC. — Sí.

SÓC. — ¿Y en virtud de qué arte cada uno está de
d acuerdo consigo mismo sobre la longitud del palmo y el codo? ¿No es por el arte de la medición?

ALC. — Sin duda.

SÓC. — ¿Y no están de acuerdo también entre sí los individuos y los Estados?

ALC. — Sí.

SÓC. — ¿Y no ocurre lo mismo en lo referente al peso?

ALC. — En efecto.

SÓC. — Y en cuanto a la concordia de la que tú hablas, ¿en qué consiste, a qué se refiere y qué arte la proporciona? Y lo mismo que se la proporciona a la ciudad, ¿se la proporciona también al individuo, tanto para él en sí mismo como para otro?

ALC. — Es lógico que así sea.

SÓC. — ¿Cuál es entonces? No te canses de mis pre-
e guntas, sino procura responderme.

ALC. — Yo creo que me estoy refiriendo a la amistad y a la concordia que hacen que el padre y la madre estén de acuerdo en su amoı al hijo, el hermano con el hermano, y la mujer con su marido.

SÓC. — ¿Crees entonces, Alcibíades, que un marido puede estar de acuerdo con su mujer en cuanto a la manera de hilar; él que no sabe con ella, que sí sabe[15]?

ALC. — Claro que no.

SÓC. — Ni falta alguna que hace, ya que se trata de un conocimiento propio de la mujer.

ALC. — Sí.

SÓC. — Y en ese caso, ¿podría estar de acuerdo una 127
mujer con su marido en lo referente a la infantería pesada, sin haberlo aprendido?

ALC. — Desde luego que no.

SÓC. — Porque probablemente tú dirías que es cosa de hombres.

ALC. — Efectivamente.

SÓC. — Luego, según tu razonamiento, unos conocimientos son propios de mujeres y otros de hombres.

ALC. — Sin duda.

SÓC. — O sea, en ese caso no hay concordia entre mujeres y hombres.

ALC. — No.

SÓC. — Ni tampoco amistad, si efectivamente la amistad era concordia.

ALC. — No lo parece.

SÓC. — Por consiguiente, cuando las mujeres llevan a cabo las labores propias de su sexo, los hombres no las quieren.

---

[15] Sócrates se está burlando de Alcibíades, pues normalmente un marido no pretende saber estas cosas.

b ALC. — Parece que no.

SÓC. — Ni las mujeres quieren a los hombres mientras llevan a cabo las suyas.

ALC. — No.

SÓC. — En ese caso, ¿tampoco están bien gobernadas las ciudades cuando cada uno hace lo que le corresponde?

ALC. — Yo creo que sí, Sócrates.

SÓC. — ¿Cómo puedes hablar así no estando presente la amistad, por cuya presencia decíamos que estaban bien gobernadas las ciudades, y no de otra manera?

ALC. — Pero es que yo creo que la amistad surge en ellos precisamente porque cada uno realiza lo que es de su incumbencia.

c SÓC. — No pensabas así hace un momento; ahora, ¿qué quieres dar a entender?, ¿que surge la amistad aunque no haya acuerdo?, ¿o que puede haber acuerdo incluso en materias que unos saben y otros no?

ALC. — Imposible.

SÓC. — ¿Pero se obra justa o injustamente cada vez que todos hacen lo que les corresponde?

ALC. — Se obra justamente, desde luego.

SÓC. — Entonces, cuando los ciudadanos llevan a cabo actividades justas en la ciudad, ¿no surge la amistad entre ellos?

ALC. — A mí me parece, Sócrates, que surge necesariamente.

d SÓC. — En ese caso, ¿a qué amistad y acuerdo te refieres, sobre la que debemos estar instruidos y bien aconsejados si queremos ser hombres dignos? Porque no alcanzo a comprender ni lo que es ni en quiénes se encuentra. Unas veces, según tu razonamiento, aparece como presente en los mismos individuos y otras no.

ALC. — Pero, ¡por los dioses!, Sócrates, ya ni siquiera yo mismo sé lo que digo, y es posible que sin darme cuenta haya estado hace tiempo en una situación muy vergonzosa.

SÓC. — Pues hay que tener confianza, porque si te hubieras dado cuenta de ello a los cincuenta años, te sería e
difícil poner remedio, pero con la edad que tienes ahora, es precisamente cuando tienes que darte cuenta.

ALC. — Y cuando uno se da cuenta de ello, ¿qué debe hacer, Sócrates?

SÓC. — Responder a las preguntas, Alcibíades. Y si así lo haces, si dios quiere y en tanto haya que fiarse de mis presentimientos, nos encontraremos mejor tú y yo.

ALC. — Así será en lo que dependa de mis respuestas.

SÓC. — Veamos: ¿qué es preocuparse de sí mismo (ya que a menudo sin darnos cuenta no nos preocupamos de 128
nosotros mismos, aunque creamos hacerlo) y cuándo lo lleva a cabo el hombre? ¿Acaso cuando cuida sus intereses se preocupa de sí mismo?

ALC. — Al menos yo así lo creo.

SÓC. — ¿Y si un hombre se preocupa de sus pies, se preocupa de lo que forma parte de los pies?

ALC. — No comprendo.

SÓC. — Hablemos de la mano: por ejemplo, ¿podrías decir que un anillo es propio de otra parte del hombre que no sea un dedo?

ALC. — Claro que no.

SÓC. — Y de la misma manera, ¿no es el calzado propio del pie?

ALC. — Sí.

SÓC. — ¿Y de la misma manera los vestidos y los mantos respecto al resto del cuerpo?

ALC. — Sí. b

SÓC. — Entonces, según eso, cuando cuidamos nuestro calzado ¿no estamos cuidando nuestros pies?

ALC. — No acabo de entenderlo bien, Sócrates.

SÓC. — ¿Cómo es eso, Alcibíades? ¿No hablas de cuidar correctamente cualquier cosa?

ALC. — Sí, desde luego.

SÓC. — ¿Y no hablas de un cuidado correcto cuando alguien mejora una cosa?

ALC. — Sí.

SÓC. — ¿Cuál es el arte que mejora el calzado?

ALC. — El arte de la zapatería.

SÓC. — Entonces, ¿con el arte del zapatero cuidamos el calzado?

c ALC. — Sí.

SÓC. — ¿Y no cuidamos también de nuestros pies con el arte del zapatero? ¿O bien por medio del arte que los mejora?

ALC. — Con este último.

SÓC. — ¿Y el arte que mejora los pies no es el mismo que mejora el resto del cuerpo?

ALC. — Al menos a mí me lo parece.

SÓC. — ¿Y este arte no es el de la gimnasia?

ALC. — Sobre todo, éste.

SÓC. — Entonces, ¿por medio de la gimnasia cuidamos nuestros pies y por medio del zapatero lo que pertenece a los pies?

ALC. — Sin duda.

SÓC. — ¿Y por medio de la gimnasia no cuidamos las manos y con el arte de grabar anillos lo que pertenece a las manos?

ALC. — Sí.

d SÓC. — En una palabra, con la gimnasia nos cuidamos

del cuerpo y con el arte de tejer y otras artes nos cuidamos de las cosas del cuerpo.

ALC. — Totalmente cierto.

SÓC. — Luego con un arte cuidamos cada objeto y con otro arte lo que corresponde al cuerpo.

ALC. — Así parece.

SÓC. — Por consiguiente, cuando te preocupas de tus cosas, no te estás preocupando de ti mismo.

ALC. — De ningún modo.

SÓC. — Porque al parecer no es el mismo arte con el que cuidamos de nosotros mismos y de nuestras propias cosas.

ALC. — No lo parece.

SÓC. — Veamos, ¿con qué arte podríamos cuidar de nosotros mismos?

ALC. — No sabría decirlo.

SÓC. — Pero al menos en un punto estamos de acuer- *e*
do: en que no sería con el arte con el que pudiéramos mejorar cualquiera de nuestras cosas, sino con el que nos hiciera mejores a nosotros mismos.

ALC. — Tienes razón.

SÓC. — Ahora bien, ¿podríamos reconocer qué arte mejora el calzado, sin saber lo que es el calzado?

ALC. — Imposible.

SÓC. — Ni qué arte hace mejores anillos, si no sabemos lo que es un anillo.

ALC. — Es cierto.

SÓC. — Entonces, ¿podríamos saber qué arte le hace a uno mejor si no sabemos en realidad lo que somos?

ALC. — No es posible. 129

SÓC. — ¿Y es efectivamente fácil conocerse a sí mismo y era un pobre hombre el que puso esa inscripción

en el templo de Delfos, o, por el contrario, es algo difícil que no está al alcance de todo el mundo?

ALC. — En cuanto a mí, Sócrates, con frecuencia pensé que estaba al alcance de todo el mundo, pero a menudo también me pareció muy difícil.

SÓC. — Pues bien, Alcibíades, sea fácil o no, la situación sigue siendo la siguiente: conociéndonos, también podremos conocer con más facilidad la forma de cuidar de nosotros mismos, mientras que si no nos conocemos no podríamos hacerlo.

ALC. — Así es.

b SÓC. — De acuerdo entonces, pero ¿cómo podría encontrarse la auténtica realidad? Porque si la conociéramos, fácilmente descubriríamos lo que somos, pero seremos incapaces mientras lo ignoremos.

ALC. — Tienes razón.

SÓC. — Veamos entonces, ¡por Zeus! ¿Con quién estás hablando ahora? ¿No estás hablando conmigo?

ALC. — Sí.

SÓC. — ¿Y yo no estoy hablando contigo?

ALC. — Sí.

SÓC. — ¿Es entonces Sócrates el que habla?

ALC. — Desde luego.

SÓC. — ¿Y Alcibíades es el que escucha?

ALC. — Sí.

SÓC. — ¿Y no habla Sócrates por medio del lenguaje?

c ALC. — Naturalmente.

SÓC. — ¿Hablar y utilizar el lenguaje no lo consideras lo mismo?

ALC. — Sin duda.

SÓC. — Y el que utiliza algo y la cosa que utiliza ¿no son distintos?

ALC. — ¿Qué quieres decir?

Sóc. — Es lo mismo que el zapatero, que corta con la cuchilla, con el trinchete u otras herramientas.

Alc. — Sí.

Sóc. — ¿Y no son cosas diferentes el obrero que corta utilizando un instrumento y la herramienta que emplea para cortar?

Alc. — Naturalmente.

Sóc. — ¿Y no serían también cosas distintas el citarista mismo y los instrumentos que emplea para tocar la cítara?

Alc. — Sí.

Sóc. — Pues eso es lo que te preguntaba hace un mo- d
mento, si te parece que siempre es distinto el que emplea un instrumento y el instrumento que utiliza.

Alc. — Sí lo creo.

Sóc. — ¿Y qué diremos del zapatero, que corta únicamente con sus herramientas o también con sus manos?

Alc. — También con las manos.

Sóc. — Luego ¿también se sirve de ellas?

Alc. — Sí.

Sóc. — ¿Y no corta utilizando igualmente sus ojos?

Alc. — Sí.

Sóc. — ¿Estamos de acuerdo en que son cosas diferentes el que utiliza una cosa y la cosa que utiliza?

Alc. — Sí.

Sóc. — Luego el zapatero y el citarista son algo distinto de las manos y los ojos con los que trabajan.

Alc. — Evidentemente.

Sóc. — ¿Y no se sirve el hombre de su cuerpo entero? e

Alc. — Desde luego.

Sóc. — Pero se dijo que el que utiliza una cosa es distinto de la cosa que utiliza.

Alc. — Así es.

Sóc. — ¿Entonces el hombre es algo distinto de su cuerpo?

Alc. — Así parece.

Sóc. — ¿Qué es entonces el hombre?

Alc. — No sabría responder.

Sóc. — Pero sí puedes decir al menos que es algo que utiliza el cuerpo.

Alc. — Sí.

130 Sóc. — ¿Y hay otra cosa que lo utilice que no sea el alma?

Alc. — No hay otra cosa.

Sóc. — ¿Y no lo utiliza mandando sobre él?

Alc. — Sí.

Sóc. — Todavía hay algo en lo que creo que nadie discreparía.

Alc. — ¿Qué es?

Sóc. — Que el hombre no sea al menos una de estas tres cosas.

Alc. — ¿Cuáles?

Sóc. — El alma, el cuerpo, o ambos constituyendo un todo.

Alc. — Sin duda.

Sóc. — ¿Y no estuvimos de acuerdo en reconocer que es el hombre el que manda en el cuerpo?

b Alc. — Sí, lo acordamos.

Sóc. — ¿Pero acaso es el cuerpo el que manda en sí mismo?

Alc. — En absoluto.

Sóc. — En efecto, dijimos que él mismo recibe órdenes.

Alc. — Sí.

Sóc. — Luego no es el cuerpo lo que estábamos investigando.

ALC. — Aparentemente, no.

SÓC. — Entonces, ¿acaso es el conjunto de cuerpo y alma el que manda en el cuerpo, y esto es el hombre?

ALC. — Tal vez.

SÓC. — De ninguna manera, porque si una de las dos partes no participa en el mando, es totalmente imposible que el conjunto lo ejerza.

ALC. — Es cierto.

SÓC. — Entonces, puesto que ni el cuerpo ni el con- *c* junto son el hombre, sólo queda decir, en mi opinión, que o no son nada o, si efectivamente son algo, ocurre que el hombre no es otra cosa que el alma.

ALC. — Totalmente cierto.

SÓC. — ¿Todavía hace falta demostrarte con mayor claridad que el alma es el hombre?

ALC. — ¡No, por Zeus! Creo que ya es suficiente.

SÓC. — Aunque no sea con precisión, pero sí discreta, nos basta, pues ya la examinaremos con mayor exactitud cuando descubramos lo que hace un momento dejamos de lado porque necesitaba mucha reflexión. *d*

ALC. — ¿A qué te refieres?

SÓC. — A lo que se decía recientemente, que en primer lugar había que someter a consideración lo que es la cosa en sí. En cambio, ahora, en lugar de la cosa absoluta en sí misma, hemos estado considerando lo que cada cosa es en particular [16], y ello tal vez sería suficiente, ya que podríamos afirmar que no hay en nosotros nada más soberano que el alma.

---

[16] Quiere decir que habría que distinguir las diversas partes del alma, y sobre todo la razón, en vez de separar únicamente en el hombre el cuerpo y el alma.

ALC. — Desde luego que no.

SÓC. — En consecuencia, es correcto considerar que es el alma la que conversa con el alma cuando tú y yo dialogamos intercambiando razonamientos.

ALC. — Desde luego.

e SÓC. — Pues eso es lo que decíamos hace poco: que Sócrates habla con Alcibíades empleando razonamientos no con tu rostro, como parece, sino con Alcibíades, es decir, con el alma.

ALC. — Así lo creo.

SÓC. — Luego el que nos ordena conocerse a sí mismo nos está mandando en realidad conocer el alma.

131 ALC. — Lo parece.

SÓC. — Por consiguiente, quienquiera que conoce algo de su cuerpo, conoce lo que es del cuerpo, pero no se conoce a sí mismo.

ALC. — Así es.

SÓC. — Es decir, que ningún médico se conoce a sí mismo en cuanto médico, ni ningún maestro de gimnasia en cuanto maestro de gimnasia.

ALC. — No parece.

SÓC. — Luego están muy lejos de conocerse a sí mismos los agricultores y demás artesanos, pues ni conocen sus cosas, al parecer, y en los oficios que profesan todavía están más lejos de ellas. Conocen, en efecto, lo que
b pertenece al cuerpo, con lo que éste se mantiene.

ALC. — Tienes razón.

SÓC. — Por ello, si la sabiduría consiste en conocerse a sí mismo, ninguno de ellos es sabio por su profesión.

ALC. — No me lo parece.

SÓC. — Precisamente por eso, estos oficios se consideran vulgares y no parecen conocimientos propios de un hombre de bien.

ALC. — Totalmente de acuerdo.

SÓC. — ¿No volvemos con ello a afirmar que quien cuida su cuerpo cuida lo que a él se refiere, pero no se cuida a sí mismo?

ALC. — Probablemente.

SÓC. — Y quien se preocupa de sus bienes, ni se preocupa de sí mismo ni de sus cosas, sino que todavía está más lejos de ellas.

ALC. — Yo también lo creo. c

SÓC. — Luego el hombre de negocios tampoco negocia lo suyo.

ALC. — Correcto.

SÓC. — Entonces, si alguien se enamora del cuerpo de Alcibíades, no es de Alcibíades de quien está enamorado, sino de una cosa de Alcibíades.

ALC. — Tienes razón.

SÓC. — ¿Y el que se enamora de tu alma?

ALC. — Se deduce necesariamente de tu razonamiento.

SÓC. — El que se enamora de tu cuerpo ¿no se alejará de ti cuando se marchite tu vigor juvenil?

ALC. — Evidentemente.

SÓC. — En cambio, quien se enamore de tu alma no d
te abandonará mientras se siga perfeccionando.

ALC. — Es lo lógico.

SÓC. — Por ello, soy yo quien no te abandona, sino que permanezco a tu lado cuando se marchita tu cuerpo y los otros se alejan.

ALC. — Haces bien, Sócrates, y deseo que no te vayas.

SÓC. — Entonces procura ser lo más bello posible.

ALC. — Lo intentaré.

SÓC. — Pues aquí tienes la situación: nunca hubo, al e
parecer, ni lo hay ahora, nadie enamorado de Alcibíades,

el hijo de Clinias, salvo un solo hombre, que merece tu aprecio, Sócrates, el hijo de Sofronisco y Fenareta.

ALC. — Es verdad.

SÓC. — ¿No decías que por poco yo me había adelantado al acercarme a ti, cuando tú en primer lugar querías dirigirte a mí para averiguar por qué únicamente yo no me alejaba de ti?

ALC. — Así era.

SÓC. — Pues éste es el motivo, que únicamente yo te amo, mientras que los otros aman tus cosas. Pero a tus cosas se les termina la primavera, mientras que tú empiezas a florecer. Por ello, si ahora no te dejas corromper
132 por el pueblo ateniense para llegar a una situación muy vergonzosa, no hay ningún peligro de que te abandone. Porque lo que más temo es que, enamorado del pueblo, te nos eches a perder, como les ha ocurrido ya a muchos atenienses de valía. Pues «el pueblo de Erecteo de gran corazón» [17] tiene una hermosa apariencia, pero hay que desnudarlo para verlo. Toma, pues, las precauciones que te aconsejo.

ALC. — ¿Qué precauciones?

b SÓC. — En primer lugar, ejercítate, mi querido amigo, y aprende lo que hay que saber para meterse en política, pero no lo hagas antes, a fin de que vayas provisto de antídotos y no te ocurra ninguna desgracia.

ALC. — Creo que tienes razón, Sócrates, pero intenta explicarme de qué manera podríamos cuidarnos de nosotros mismos.

SÓC. — Sin duda hemos dado ya un paso adelante, pues nos hemos puesto discretamente de acuerdo en lo que realmente somos, y temíamos que sin darnos cuenta nos

[17] Cf. *Ilíada* II 457, aludiendo a la educación de Erecteo.

desviáramos de ello y nos preocupáramos de alguna otra cosa y no de nosotros mismos.

Alc. — Así es.

Sóc. — A continuación, convinimos que hay que cuidarse del alma y fijarnos en ella. c

Alc. — Evidentemente.

Sóc. — En cambio, el cuidado de los cuerpos y de las riquezas hay que confiárselos a otros.

Alc. — Por supuesto.

Sóc. — ¿Cómo podríamos saber con mayor claridad lo que es en sí[18]? Porque, al parecer, si lo supiéramos, nos conoceríamos también a nosotros mismos. ¿Acaso no comprendimos bien, por los dioses, el justo precepto de la inscripción délfica que hace un momento recordábamos?

Alc. — ¿Qué quieres decir, Sócrates, con esa pregunta?

Sóc. — Te voy a explicar lo que sospecho que nos está diciendo y aconsejando esa inscripción, pues no hay ejemplos en muchos sitios de ella y únicamente tenemos la vista. d

Alc. — ¿Qué quieres decir con eso?

Sóc. — Reflexionemos juntos. Imagínate que el precepto dirige su consejo a nuestros ojos como si fuesen hombres y les dijera: «mírate a ti mismo». ¿Cómo entenderíamos el consejo? No pensaríamos que aconsejaba mirar a algo en lo que los ojos iban a verse a sí mismos.

Alc. — Es evidente.

Sóc. — Consideremos entonces cuál es el objeto que al mirarlo nos veríamos al mismo tiempo a nosotros mismos. e

[18] Se vuelve a la pregunta anterior (129b) y a la respuesta considerada insuficiente (130d). Ahora se trata de ahondar en lo que el oráculo llama «tú mismo».

ALC. — Es evidente, Sócrates, que se trata de un espejo y cosas parecidas.

SÓC. — Tienes razón. ¿Y no hay también algo parecido en los ojos con los que vemos?

ALC. — Desde luego.

133 SÓC. — ¿Te has dado cuenta de que el rostro del que mira a un ojo se refleja en la mirada del que está enfrente, como en un espejo, en lo que llamamos pupila, como una imagen del que mira?

ALC. — Tienes razón.

SÓC. — Luego el ojo al contemplar a otro ojo y fijarse en la parte del ojo que es la mejor, tal como la ve, así se ve a sí mismo.

ALC. — Así parece.

SÓC. — En cambio, si mira a otra parte del ser humano o de algún objeto, salvo a aquello con lo que resulta semejante [19], no se verá a sí mismo.

b ALC. — Tienes razón.

SÓC. — Por consiguiente, si un ojo tiene la idea de verse a sí mismo, tiene que mirar a un ojo, y concretamente a la parte del ojo en la que se encuentra la facultad propia del ojo: esta facultad es la visión.

ALC. — Así es.

SÓC. — Entonces, mi querido Alcibíades, si el alma está dispuesta a conocerse a sí misma, tiene que mirar a un alma, y sobre todo a la parte del alma en la que reside su propia facultad, la sabiduría, o a cualquier otro objeto que se le parezca [20].

---

[19] Se refiere a todo lo que sea capaz de reflejar la imagen de los objetos.

[20] Puede referirse al pensamiento escrito (un libro), o bien a los oráculos o cualquier tipo de revelaciones. Es una expresión poco clara.

ALC. — Así pienso yo, Sócrates.

SÓC. — ¿Podríamos decir que hay algo más divino que esta parte del alma en la que residen el saber y la razón? c

ALC. — No podríamos.

SÓC. — Es que esta parte del alma parece divina, y quienquiera que la mira y reconoce todo lo que hay de divino, un dios y una inteligencia, también se conoce mejor a sí mismo.

ALC. — Evidentemente.

[SÓC. — [21] Sin duda porque, así como los espejos son más claros, más puros y más luminosos que el espejo de nuestros ojos, así también la divinidad es más pura y más luminosa que la parte mejor de nuestra alma.

ALC. — Parece que sí, Sócrates.

SÓC. — Por consiguiente, mirando a la divinidad empleamos un espejo mucho mejor de las cosas humanas para ver la facultad del alma, y de este modo nos vemos y nos conocemos a nosotros mismos.

ALC. — Sí.]

SÓC. — El conocerse a sí mismo ¿no es lo que convinimos que era sabiduría moral [22]?

ALC. — Desde luego.

SÓC. — Y si no nos conociéramos a nosotros mismos ni fuéramos juiciosos, ¿podríamos saber qué cosas nuestras son buenas y cuáles malas?

ALC. — ¿Cómo podríamos hacerlo, Sócrates?

---

[21] Las diez líneas siguientes faltan en los manuscritos y aparecen en la *Praeparatio evangelica* de EUSEBIO, p. 324 Est. No parecen indispensables, porque se repite lo ya dicho anteriormente, insistiendo en la idea mística de la presencia de dios que ilumina el alma. Puede ser un concepto neoplatónico, o simplemente platónico.

[22] Se toma aquí la palabra *sōphrosýnē* en un doble sentido intelectual y moral, con predominio del primero.

d SÓC. — Tal vez te parece imposible que sin conocer a Alcibíades se sepa que las cosas de Alcibíades son suyas.

ALC. — Sin duda es imposible, por Zeus.

SÓC. — Ni tampoco, naturalmente, saber que lo nuestro es nuestro si no nos conocemos a nosotros mismos.

ALC. — Claro que no.

SÓC. — Luego, si no conocemos nuestras cosas, tampoco podremos conocer lo que pertenece a ellas.

ALC. — Evidentemente, no.

SÓC. — Entonces estábamos equivocados al convenir hace un momento que hay personas que no se conocen a sí mismas pero conocen sus cosas, y otros que conocen lo que tiene relación con ellas. Porque parece que todo
e ello pertenece a un solo individuo y a un único conocimiento, el de sí mismo, lo suyo y lo referente a lo suyo.

ALC. — Probablemente.

SÓC. — Y así, quien ignora lo que es suyo, siguiendo el mismo argumento ignoraría también lo que corresponde a los otros.

ALC. — ¿Cómo no?

SÓC. — Y si ignora lo propio de los demás, también ignorará lo referente a los asuntos de la ciudad.

ALC. — Necesariamente.

SÓC. — Luego tal individuo no podría dedicarse a la política.

ALC. — Claro que no.

SÓC. — Ni tampoco a la administración.

134 ALC. — Desde luego.

SÓC. — Ni siquiera sabrá lo que hace.

ALC. — Sin duda.

SÓC. — Y una persona que no sabe, ¿no cometerá equivocaciones?

ALC. — Claro que sí.

SÓC. — Y al equivocarse ¿no se comportará mal tanto en su vida privada como en la pública?

ALC. — ¿Cómo no va a hacerlo?

SÓC. — Y al obrar mal ¿no será desgraciado?

ALC. — Y mucho.

SÓC. — ¿Y las personas por las que trabaja?

ALC. — También éstos lo serán.

SÓC. — Entonces ¿no es posible ser feliz si no se es sabio y bueno?

ALC. — No es posible. *b*

SÓC. — Luego los hombres malvados son desgraciados.

ALC. — Muy desgraciados.

SÓC. — Entonces no se escapa a la desgracia acumulando riquezas, sino haciéndose sabio.

ALC. — Es evidente.

SÓC. — O sea, no son murallas ni trirremes ni arsenales lo que necesitan las ciudades, Alcibíades, para ser felices, ni siquiera mucha población ni grandeza, si carecen de virtud.

ALC. — Está claro que no.

SÓC. — Por ello, si vas a conducir los asuntos de la ciudad de manera correcta y conveniente, tendrás que hacer *c* partícipes de la virtud a los ciudadanos.

ALC. — Desde luego.

SÓC. — Pero ¿se podría hacer partícipe de algo que no se tiene?

ALC. — En absoluto.

SÓC. — Entonces, en primer lugar tienes que adquirir la virtud, y también quienquiera que esté dispuesto a gobernar y cuidar no sólo de sus asuntos en particular y de sí mismo, sino también de la ciudad y de sus intereses.

ALC. — Tienes razón.

SÓC. — Por consiguiente, para lo que tienes que pre-

pararte no es para un mando y un poder con los que puedas hacer lo que quieras contigo y con la ciudad, sino para la justicia y la sabiduría.

ALC. — Evidentemente.

d SÓC. — Porque obrando con justicia y sabiduría, tanto tú como la ciudad actuaréis de manera grata a los dioses.

ALC. — Es lógico.

SÓC. — Y, como decíamos anteriormente, actuaréis con la mirada puesta en la luminosidad divina[23].

ALC. — Sin duda.

SÓC. — Y, por otra parte, al tener allí la mirada, os contemplaréis y conoceréis a vosotros mismos y también lo que es bueno para vosotros.

ALC. — Sí.

SÓC. — ¿Y no estaréis entonces obrando bien?

ALC. — Sí.

e SÓC. — Estoy dispuesto a garantizaros que con tal conducta seréis felices.

ALC. — Es que tu garantía está asegurada.

SÓC. — En cambio, si obráis injustamente, con la mirada puesta en lo impío y tenebroso, como es lógico vuestros actos serán similares a ello, por no conoceros a vosotros mismos.

ALC. — Es lógico.

SÓC. — En efecto, mi querido Alcibíades, si hay libertad para hacer lo que se quiere, pero sin tener razón, ¿qué le ocurrirá lógicamente al individuo o a la ciudad? Es como si un hombre enfermo tuviera libertad de hacer lo que le viniera en gana sin poseer la razón capaz de
135 curar, actuando como un tirano hasta el punto de que en

[23] Alusión a 133c (pasaje sospechoso), o simplemente a lo que antecede.

nada se le puede reprender: ¿qué puede ser de él [24]? ¿No es lo más probable que arruine su cuerpo?

ALC. — Tienes razón.

SÓC. — ¿Y qué ocurriría en una nave si un pasajero, carente del sentido y la capacidad de un piloto, tuviera libertad para hacer lo que quisiera? ¿Te das cuenta de lo que podría ocurrirle a él y a sus compañeros de navegación?

ALC. — Estoy seguro de que todos perecerían.

SÓC. — ¿Y no ocurriría lo mismo en la ciudad y en el ejercicio de toda clase de cargos y libertades carentes de virtud, a lo que sigue una actuación nefasta? *b*

ALC. — Necesariamente.

SÓC. — Luego no es el poder absoluto, mi querido Alcibíades, lo que tienes que conseguir ni para ti ni para la ciudad, si queréis ser felices, sino la virtud.

ALC. — Lo que dices es cierto.

SÓC. — Y antes de poseer la virtud, será preferible obedecer a un hombre mejor que mandar a un hombre hecho, no sólo a un niño.

ALC. — Es evidente.

SÓC. — Ahora bien, ¿lo mejor no es también lo más hermoso?

ALC. — Desde luego.

SÓC. — ¿Y lo más hermoso es lo más conveniente?

ALC. — Sí. *c*

SÓC. — Entonces conviene que el hombre sin virtud sea esclavo, pues es mejor para él.

ALC. — Es decir, la falta de virtud es de naturaleza servil.

---

[24] En la *República* (IX 571 ss.) hace PLATÓN un retrato del tirano, caracterizado sobre todo por no saber dominarse a sí mismo.

ALC. — Evidentemente.

SÓC. — Mientras que la virtud es propia del hombre libre.

ALC. — Sí.

SÓC. — Entonces, querido, ¿no convendrá huir del servilismo?

ALC. — Más que ninguna otra cosa.

SÓC. — ¿Te das cuenta de tu actual situación? ¿Es realmente la de un hombre libre o no?

ALC. — Creo que me doy perfecta cuenta de ello.

SÓC. — ¿Y sabes cuál es el medio para liberarte de tu situación actual? Para no llamarlo por su nombre ante un hombre tan hermoso como tú.

d ALC. — Me doy cuenta de ello.

SÓC. — ¿Cuál es el medio?

ALC. — Me liberaré si tú quieres, Sócrates.

SÓC. — No respondiste correctamente, Alcibíades.

ALC. — ¿Qué tengo que decir entonces?

SÓC. — Tienes que decir «si dios quiere».

ALC. — Pues bien, lo digo. Pero quiero añadir lo siguiente, y es que corremos el peligro de cambiar nuestros papeles, Sócrates, tomando yo el tuyo y tú el mío. Porque no hay manera de evitar que a partir de hoy yo te instruya y tú te dejes instruir por mí.

e SÓC. — En ese caso, querido, mi amor no se diferenciará del de la cigüeña, si he anidado en ti un amor alado que de nuevo se cuidará de él.

ALC. — Pues ésta es la situación: voy a empezar a preocuparme de la justicia.

SÓC. — Me gustaría que perseveraras, pero tengo un gran temor, no porque desconfíe de tu naturaleza, sino porque veo la fortaleza de nuestra ciudad y temo que pueda conmigo y contigo.

ALCIBÍADES II
O
SOBRE LA PLEGARIA

INTRODUCCIÓN

Citado en la cuarta tetralogía de Trásilo, juntamente con el *Alcibíades I,* el *Hiparco* y los *Rivales,* e incluido por Diógenes Laercio entre los cincuenta y seis escritos considerados auténticos de Platón, actualmente la crítica lo considera apócrifo. Para Souilhé es una imitación del *Alcibíades I* y habría que fecharlo en la última parte del siglo IV o principios del III. El erudito alemán Brünnecke, apoyándose en algunas «veladas alusiones», deduce que pertenece a la época de abierta hostilidad de Atenas hacia Macedonia y cree ver en las advertencias de Alcibíades posibles referencias del autor a Alejandro.

El tema es que no hay que elevar plegarias a la ligera, sino después de una cuidadosa reflexión, ya que un hombre insensato corre el peligro de que sus plegarias sean para él causa de males gravísimos (es la misma moral que en *Leyes* 688b). Es el riesgo a que se expone el exaltado Alcibíades. La conclusión es que debe mantenerse tranquilo de momento, hasta que sea debidamente instruido por su maestro (Sócrates), a quien Alcibíades corona como presagio de victoria sobre el espíritu de su discípulo.

Todos los testimonios escritos que nos quedan demuestran que las relaciones de Sócrates con Alcibíades fueron muy explotadas por la literatura filosófica o sofística: entre ellos, dos diálogos completos atribuidos a Platón. La fuerte personalidad de Alcibíades se prestaba a ello, pero además, después de la muerte de Sócrates, la opinión popular le incluía entre los que habían estado influidos por su formación. Había que responder a las calumnias (recuérdese la acusación del rétor Polícrates, entre

ellas) y aclarar las verdaderas relaciones entre los dos personajes. Jenofonte en *Memorables* (I 2) y los autores de diálogos ponen de relieve la integridad y sabiduría de las lecciones socráticas, pero es difícil establecer analogías entre las distintas obras.

En el caso concreto de los dos *Alcibíades,* un estudio comparativo permite llegar a la conclusión de que el segundo no sólo es posterior al primero, sino que depende de él.

El estudio de la lengua nos da el carácter tardío de la composición, ya que encontramos algunas expresiones no áticas, pero el paralelismo de ideas descubre procedimientos de imitación y permite considerar el segundo como un plagio. Cf. a título de ejemplo *Alcibíades* 105a y ss. y su réplica en el segundo *Alcibíades* (141a, b), dependiente del anterior, a pesar de que se llega a conclusiones distintas.

En cuanto a la época del segundo, algunos han querido ver en él tendencias cínicas o estoicas, pero platónicas en resumen: si bien el argumento de los primeros capítulos parece identificar insensatez y locura, el autor del segundo *Alcibíades* rechaza más tarde tal asimilación al establecer varios tipos de insensatez *(aphrosýnē),* uno de los cuales sería la locura.

En cuanto al tipo de plegaria que Sócrates sugiere, aunque se encuentra entre los cínicos, también la usaban los pitagóricos, y los dos versos que se citan proceden de fuentes pitagóricas.

El diálogo recuerda ante todo la manera de los primeros escritos platónicos. Su doctrina religiosa no difiere de la de Platón. Su autor es un socrático y platónico fiel a la doctrina de sus dos maestros, que trató de difundir ante todo las ideas de religión interior basadas en la justicia y la sabiduría de espíritu, predominantes en la Academia a fines del siglo IV.

ALCIBÍADES II

SÓCRATES, ALCIBÍADES

SÓCRATES. — ¡Hola, Alcibíades!, ¿te diriges a rezarle al dios? 138

ALCIBÍADES. — Así es, Sócrates.

SÓC. — Pues tienes un aspecto muy serio y abatido, como si tuvieras alguna preocupación.

ALC. — ¿Y de qué podría estar preocupado, Sócrates?

SÓC. — De lo más importante de todo, Alcibíades, al menos en mi opinión. Porque, díme, ¡por Zeus!, ¿no crees b
que los dioses nos conceden unas veces lo que se nos ocurre pedirles, ya sea en privado o en público, mientras que otras veces nos lo niegan, y que atienden a unos y no a otros?

ALC. — Desde luego.

SÓC. — ¿Y no crees que se necesita mucha prudencia para evitar pedir sin darnos cuenta grandes males creyendo que son bienes, y que por su parte los dioses estén casualmente dispuestos a dar lo que se les pida? Por ejemplo, cuentan que Edipo pidió a los dioses que sus hijos dirimieran la herencia con la espada [1], y así, pudiendo pedir c

[1] El poema de la *Tebaida*, del que sólo quedan algunos versos, contaba las maldiciones de Edipo, en virtud de las cuales sus hijos se die-

con sus plegarias un alejamiento de los males presentes, consiguió con sus imprecaciones males añadidos. Y, en efecto, se cumplieron, y vinieron tras ellos otros males terribles que... ¿para qué los vamos a enumerar?

ALC. — Pero es que tú, Sócrates, te estás refiriendo a un loco. ¿O acaso crees que un hombre en su sano juicio se habría atrevido a hacer tales peticiones?

SÓC. — ¿Entonces crees que estar loco es lo contrario a estar en su sano juicio?

ALC. — Desde luego.

d SÓC. — ¿Hay en tu opinión personas insensatas y personas sensatas?

ALC. — Sí, las hay.

SÓC. — Sigamos entonces y veamos quiénes son tales personas. Porque hemos estado de acuerdo en que hay, por una parte, personas insensatas y sensatas y, por otra parte, locos.

ALC. — Queda convenido, desde luego.

SÓC. — ¿Y hay también personas que gozan de buena salud?

ALC. — Las hay.

SÓC. — ¿Y hay también otros que están enfermos?

139 ALC. — Ciertamente.

SÓC. — ¿Y no son los mismos?

ALC. — Claro que no.

SÓC. — ¿Y hay también otros a los que no les pasa ninguna de esas cosas?

ALC. — Evidentemente, no.

SÓC. — Porque necesariamente un hombre está enfermo o no lo está.

---

ron muerte mutua. ESQUILO, como el autor de este diálogo, en los *Siete contra Tebas* atribuye estas maldiciones a la locura de Edipo. Así lo interpreta también EURÍPIDES en las *Fenicias* (vv. 64-67).

ALC. — Así lo creo.

SÓC. — Y bien, ¿tienes la misma opinión sobre la sensatez y la insensatez?

ALC. — ¿Qué quieres decir?

SÓC. — Si tú opinas que un hombre puede ser sensato o insensato, o si crees que hay un tercer estado intermedio que hace que el hombre no sea ni sensato ni insensato.

ALC. — No lo creo. *b*

SÓC. — Luego es necesario que se encuentre en una de esas dos situaciones.

ALC. — Yo así lo creo.

SÓC. — ¿Recuerdas que estuviste de acuerdo en que la locura es lo contrario de la sensatez?

ALC. — Sí.

SÓC. — ¿Y en que no hay un tercer estado intermedio, que haga que el hombre no sea ni sensato ni insensato?

ALC. — En efecto, estuve de acuerdo.

SÓC. — ¿Cómo podría haber dos contrarios [2] para una sola cosa?

ALC. — De ninguna manera.

SÓC. — O sea que la falta de sensatez y la locura parece que son una misma cosa. *c*

ALC. — Así parece.

SÓC. — Luego diciendo que todos los insensatos están locos hablaríamos correctamente. Por ejemplo, entre tus compañeros, si es que hay algunos insensatos, que los hay, y entre los que son de más edad. Porque veamos, ¡por Zeus!, ¿no crees que de las personas que hay en la ciudad son pocos los sensatos y numerosos los insensatos, precisamente los que tú llamas locos?

---

[2] La doctrina de los contrarios se enuncia en el *Protágoras* (332c): a cada contrario se opone un contrario único, nunca varios.

ALC. — Sí, desde luego.

SÓC. — ¿Y tú crees que nosotros podríamos disfrutar
d conviviendo con tantos locos? ¿No crees que hace tiempo habríamos recibido nuestro castigo con golpes y palos, que es como suelen actuar los locos? Reflexiona bien, querido, si no son así las cosas.

ALC. — ¿Cómo no iban a ser así? Da la impresión de que las cosas no son tal como yo creía.

SÓC. — Yo también lo creo. Tenemos que considerarlo de otra forma.

ALC. — ¿A qué te refieres?

SÓC. — Te lo voy a decir. ¿Aceptamos que algunas personas están enfermas o no?

ALC. — Desde luego.

e SÓC. — ¿Tú crees que es preciso que un enfermo tenga gota, o fiebre, o padezca oftalmía, o que sin sufrir ninguna de estas dolencias padezca alguna otra enfermedad? Porque sin duda hay muchas, y no sólo éstas.

ALC. — Es también lo que yo creo.

SÓC. — ¿Tú crees que toda oftalmía es una enfermedad?

ALC. — Sí.

SÓC. — ¿Y que por ello toda enfermedad sea una oftalmía?

ALC. — A mí no me lo parece, aunque, en realidad, ya no sé lo que me digo.

140 SÓC. — Pues si prestas atención, buscando los dos, tal vez encontremos la solución[3].

ALC. — Ya estoy atendiendo, en la medida de mis fuerzas.

---

[3] Parodia de un verso homérico, de *Ilíada* X 224.

SÓC. — ¿No estuvimos de acuerdo en que toda oftalmía es una enfermedad, pero que no toda enfermedad es una oftalmía?

ALC. — Estamos de acuerdo.

SÓC. — Y yo creo que tenemos razón en estar de acuerdo. Porque aunque todos los que tienen fiebre están enfermos, sin embargo no todos los que están enfermos tienen fiebre, ni sufren de gota ni padecen oftalmía, creo yo. Desde luego, todo eso es enfermedad, pero los que llama- *b* mos médicos afirman que sus efectos son diferentes, pues no son todas iguales ni actúan de la misma manera, sino que cada una actúa según su propia naturaleza. Sin embargo, todas son enfermedades. Lo mismo que admitimos que hay artesanos. ¿No es así?

ALC. — Muy cierto.

SÓC. — Me refiero a los zapateros, carpinteros, escultores y muchísimos otros..., ¿qué necesidad hay de enumerarlos uno por uno? Entre ellos se han repartido las especialidades de cada oficio y todos son artesanos, pero no *c* todos los que en conjunto son artesanos son carpinteros, ni zapateros o escultores.

ALC. — Claro que no.

SÓC. — Pues lo mismo pasa con los que se han repartido la sinrazón, y a los que han asumido la mayor parte de ella los llamamos locos, y a los que tienen una cantidad algo menor, necios e insensatos. Algunos prefieren emplear denominaciones más suaves, y unos los llaman exaltados, otros simplones, otros ingenuos, inexpertos, estúpidos. Si buscas, todavía podrás encontrar otros nom- *d* bres. Todo ello es insensatez, aunque con aspectos diferentes, como nos pareció que un oficio se diferenciaba de otro y una enfermedad de otra. ¿No lo crees así?

ALC. — Así lo creo.

SÓC. — Volvamos entonces a nuestro punto de partida. Se trataba, en efecto, al principio de la discusión de que había que examinar quiénes son las personas que carecen de sensatez y quiénes son los sensatos. Porque habíamos reconocido que los había. ¿No es así?

ALC. — Sí, se había reconocido.

e SÓC. — ¿Y consideras sensatos a los que saben lo que se debe hacer y decir[4]?

ALC. — Sí.

SÓC. — ¿Y a quiénes consideras insensatos? ¿A los que no saben ni una ni otra cosa?

ALC. — Sí, a ésos.

SÓC. — Pero si, en realidad, no saben ni una ni otra cosa, dirán y harán sin darse cuenta lo que no deben.

ALC. — Eso parece.

141 SÓC. — Pues una de esas personas, Alcibíades, decía yo que era Edipo. Te darás cuenta de que incluso ahora muchas personas, aun sin estar dominadas por la cólera, como él, no creen estar pidiendo males para ellos a los dioses, sino bienes. Edipo, en realidad, ni pedía bienes ni creía estar pidiéndolos. Hay otros, en cambio, a quienes les ocurre todo lo contrario. Porque estoy seguro de que tú el primero, suponiendo que se te apareciera de modo visible el dios a quien ahora te diriges[5] y antes de que tú le hicieras ninguna súplica te preguntara si te conformarías con llegar a ser tirano de Atenas; y que si esto te
b pareciera poca cosa y añadiera que de toda Grecia; y que al darse cuenta de que te parecía que todavía tenías poco si no era de toda Europa te prometiera eso, y aun añadiera la promesa de que hoy mismo, si tú querías, se enterarían

[4] Identificación platónica de teoría y práctica.

[5] Cf. 138a.

todos de que Alcibíades, el hijo de Clinias, es tirano, tengo la seguridad de que te marcharías satisfechísimo como si hubieras alcanzado los mayores bienes [6].

ALC. — Yo creo, Sócrates, que lo mismo le ocurriría a cualquier otro al que le sucediera una cosa parecida.

SÓC. — Sin embargo, a ti no te gustaría que la tierra c
y el gobierno de todos los griegos y bárbaros llegaran a ser tuyos a cambio de tu propia vida [7].

ALC. — Desde luego que no me gustaría. ¿Para qué, si no iba a disfrutar de ello?

SÓC. — ¿Y si fueras a disfrutar de ello de mala manera y nocivamente? ¿Tampoco así?

ALC. — No, tampoco.

SÓC. — Estás viendo, pues, que no es seguro ni aceptar a ciegas los bienes que se nos ofrecen ni pedir uno
que lleguen a plasmarse, si con ello se va a sufrir perjuicio d
o incluso perder la vida. Podríamos citar a muchos que por ambición de tiranía pusieron todo su empeño en lograrla como si fueran a conseguir un bien; fueron objeto de atentados a causa de la tiranía y perdieron la vida. Creo que tú tampoco ignoras *algunos hechos de ayer y de anteayer* [8]; por ejemplo, lo de Arquelao, tirano de Macedonia, cuando su amante, que estaba enamorado de la tiranía tanto como Arquelao lo estaba de él [9], mató a su

---

[6] Cf. *Alcibíades I* 105 ss. En el *Téages* también pueden verse las ambiciones de tiranía de la juventud ateniense.

[7] Puede ser una alusión a la muerte de Alejandro en plena juventud. La conclusión es distinta de la que se da en el *Alcibíades I,* del que este diálogo se considera copia.

[8] Imitación de HOMERO, *Ilíada* II 303.

[9] Arquelao, hijo natural de Pérdicas II, se adueñó del poder mediante una serie de crímenes. Los historiadores cuentan su muerte de modo diferente. Según Aristóteles, lo mató Crateo, ayudado por Helenócrates.

amador para convertirse él en tirano y conseguir la felici-
e dad; se mantuvo en el poder tres o cuatro días, hasta que
también él fue víctima de maquinaciones y murió a manos
de otros. Ya ves también que algunos de nuestros propios
conciudadanos (cosa que no hemos oído contar a otros,
sino que fuimos testigos presenciales), que aspiraron con
142 entusiasmo al generalato y lo consiguieron, o están ahora
exiliados de esta ciudad o han perdido la vida. Y los que
parecía que habían salido mejor librados, fue después de
atravesar innumerables peligros y temores, no sólo en el
ejercicio de su cargo como generales, sino también cuando
regresaron a su patria, pues en ella, asediados por los
sicofantas [10], soportaron un cerco tan duro como el de
sus enemigos, hasta el punto que algunos de ellos habrían
b preferido no tener nunca mando alguno que haberlo ejer-
cido. Si al menos los peligros y penalidades que compor-
taban hubieran tenido alguna ventaja, tendría algún senti-
do, pero la realidad es todo lo contrario. Te darás cuenta
de que ocurre lo mismo con los hijos, que hay algunos
que hacen ruegos para tenerlos y cuando les nacen se en-
cuentran con las mayores calamidades y desgracias: unos
porque sus hijos, malvados hasta el fin, se pasan la vida
sufriendo; otros porque, aun siendo buenos los hijos, se
c vieron privados de ellos a causa de las desgracias, cayeron
en infortunios tan grandes como los primeros y también
habrían preferido que sus hijos no hubieran jamás naci-
do [11]. Y, sin embargo, a pesar de estas y otras muchas

Diodoro dice (XIV 37, 5) que lo mató accidentalmente en una partida de caza su favorito Cratero.

[10] Delatores profesionales, plaga de Atenas durante la Guerra del Peloponeso.

[11] Tema muy tratado por poetas y rétores. Cf. EURÍPIDES, *Medea* 1094-1115.

evidencias parecidas, sería difícil encontrar quien se aparte de estos dones o se abstenga de pedirlos si va a obtenerlos por medio de súplicas. La mayoría no renunciaría a la tiranía si se les ofreciera, ni al generalato ni a otras muchas cosas cuya posesión hace más daño que beneficio, d
sino que, por el contrario, cuando les falta algo, harían súplicas para tenerlo. Pero a veces, después de disfrutarlo poco tiempo, cantan la palinodia, retractándose de sus anteriores peticiones. Por ello, yo a veces temo que los hombres inculpen vanamente a los dioses cuando dicen que los males les vienen de ellos, pues es preciso decir que son ellos mismos los *que por su propia soberbia e insensatez agravan los males señalados por el destino*[12]. e

Probablemente era un hombre sensato aquel poeta que tenía, en mi opinión, unos amigos insensatos y al ver que hacían y pedían lo que no era bueno (aunque a ellos sí se lo parecía) hacía una plegaria común e idéntica para todos ellos, que decía así, poco más o menos:

Zeus soberano, danos los bienes, tanto si te los pedimos 143
[como si no,
pero los males, aunque te los pidamos, apártalos de no-
[sotros[13].

A mí me parece que el poeta emplea una fórmula buena y segura, pero si tú tienes algo que decir en contra, no te quedes callado.

ALC. — Es difícil, Sócrates, replicar a lo que está bien dicho. Sin embargo, hay una cosa en la que estoy pen-

---

[12] *Odisea* I 32-35.

[13] Cf. la anécdota referente a Pitágoras que cuenta Diodoro (X 9, 8). También se atribuye una fórmula parecida a Sócrates en JENOFONTE, *Memorables* I 3, 2.

sando: de cuántos males es causa la ignorancia humana, *b* puesto que al parecer a causa de ella obramos mal sin darnos cuenta y, lo que es peor, pedimos los mayores males para nosotros. Cosa que nadie podría creer, sino que cualquiera se consideraría capaz de desear para sí mismo lo mejor y no lo que más daño le hace. Porque, en verdad, esto último más parecería ser una maldición que una súplica.

SÓC. — Sí, pero tal vez, mi querido amigo, alguien que fuera más sabio que tú y que yo podría decir que no hablamos correctamente al censurar tan a la ligera la ignorancia si no añadimos acerca de qué es la ignorancia, *c* que para algunas personas y en determinadas circunstancias es un bien, mientras que para otras es un mal.

ALC. — ¿Qué quieres decir? ¿Es que hay algo que en cualquier situación sea para alguien mejor ignorarlo que saberlo?

SÓC. — Yo sí lo creo. ¿Tú no?

ALC. — ¡No, por Zeus!

SÓC. — Desde luego no te acusaré yo de haber querido tramar contra tu propia madre lo que dicen de Orestes *d* y de Alcmeón [14] y de cuantos otros hayan podido hacer lo mismo que ellos.

ALC. — En nombre de Zeus, Sócrates, no blasfemes.

SÓC. — No tienes que decirle que no blasfeme, Alcibiades, a quien te dice que tú no querrías haber hecho tales cosas, sino más bien a quien afirmase lo contrario, ya que te parece que el acto es tan horrible que ni si-

---

[14] Orestes, hijo de Agamenón y Clitemnestra, vengó la muerte de su padre dando muerte a su madre. Alcmeón, hijo del adivino Anfiarao y de Erífile, vengó también a su padre, caído ante los muros de Tebas, matando a su madre.

quiera puede nombrarse a la ligera. ¿Tú crees que Orestes, si hubiera estado en sus cabales y se hubiera dado bien cuenta de lo que mejor le convenía hacer, se habría atrevido a cometer una acción parecida?

ALC. — Yo creo que no.

SÓC. — Ni ninguna otra persona, supongo. e

ALC. — Yo tampoco.

SÓC. — Luego, como parece, es un mal la ignorancia y el desconocimiento del bien.

ALC. — Yo así lo creo.

SÓC. — ¿Y no ocurre lo mismo a Orestes y a todos los demás?

ALC. — De acuerdo.

SÓC. — Tengamos en cuenta también lo que sigue. Si se te ocurriera de repente, por creer que era un bien, coger un puñal y dirigirte a casa de Pericles[15], tutor y ami- 144
go tuyo, preguntar si está en casa, con la intención de matarle, a él y a nadie más, y te dijeran que está (y no es que pretenda afirmar que tú estarías dispuesto a cometer un acto así, sino que sólo me imagino que se te pudiera ocurrir..., y nada impide que por desconocimiento del bien alguien pueda llegar a tener una opinión que le llegue a hacer creer que el mayor mal es un gran bien). ¿No lo crees tú así?

ALC. — Desde luego.

SÓC. — Entonces, supongamos que entras en la casa y que al verle no le reconoces y crees que es otra persona. b
¿Te atreverías aun así a matarle?

ALC. — No, por Zeus, creo que no.

[15] Al morir su padre, Clinias, en la Batalla de Coronea, Alcibíades, que tenía entonces cuatro años, fue confiado a la tutela de Pericles.

SÓC. — Porque, sin duda, no querrías matar al primero que encontraras, sino precisamente a Pericles. ¿No es así?

ALC. — Sí.

SÓC. — Y si hicieras el intento muchas veces y cuando te dispusieras a llevarlo a cabo no reconocieras a Pericles, nunca le atacarías. ¿No es así?

ALC. — Desde luego que no.

SÓC. — Pues bien, ¿tú crees que Orestes habría llegado a atacar a su madre si de la misma manera no la hubiera reconocido?

c ALC. — Yo creo que no, desde luego.

SÓC. — Pues, sin duda, él no se proponía matar a la primera mujer que se encontrara ni a la madre de cualquier persona, sino a la suya propia.

ALC. — Así es.

SÓC. — Luego, para personas que se encuentran en esta situación y tienen tales ideas, la ignorancia es lo mejor.

ALC. — Eso parece.

SÓC. — ¿Te das cuenta entonces de que la ignorancia de algunas cosas, para algunas personas, en determinadas condiciones, es un bien y no un mal como creías hace un momento?

ALC. — Aparentemente.

d SÓC. — Pues si quieres examinar lo que viene a continuación, probablemente te parecerá absurdo.

ALC. — ¿De qué se trata, exactamente?

SÓC. — De que, por así decirlo, la posesión de los demás conocimientos, en el caso de que no se tenga además la del bien, probablemente es raras veces útil y, en cambio, casi siempre perjudica al que la posee. Presta atención a lo que voy a decir: ¿No crees que, cuando nos dispone-

mos a hacer o a decir algo, debemos ante todo pensar que conocemos o sabemos en realidad lo que tan bien dis- *e* puestos estamos a decir o hacer[16]?

ALC. — Así me lo parece.

SÓC. — Así, por ejemplo, los oradores, cada vez que nos dan consejos, o son consejeros competentes o creen que lo son, unas veces sobre la guerra y la paz, otras sobre la construcción de murallas o el acondicionamiento de puertos. En una palabra, todo lo que una ciudad lleva a cabo, ya sea contra otra ciudad o bien ella misma según 145 sus propias necesidades, todo se realiza de acuerdo con el consejo de los oradores.

ALC. — Lo que dices es cierto.

SÓC. — Pues fíjate en lo que viene ahora.

ALC. — Lo haré si puedo.

SÓC. — Tú hablas, sin duda, de personas sensatas y de personas insensatas.

ALC. — Desde luego.

SÓC. — ¿Y no son la mayoría insensatos y unos pocos sensatos?

ALC. — Así es.

SÓC. — ¿Y no los distingues apoyándote en algún criterio?

ALC. — Sí.

SÓC. — Y según eso, ¿llamas sensato al que sabe acon- *b* sejar, aunque ignore lo que es bueno y cuándo lo es?

ALC. — No.

SÓC. — Ni tampoco, me imagino, al que sabe guerrear sin saber cuándo es oportuno ni cuánto tiempo debe durar. ¿No es así?

ALC. — Sí.

---

[16] Cf. *Alcibíades I* 117d.

SÓC. — Ni al que sabe matar, robar o empujar al destierro, sin saber en qué momento es mejor o quién es el más indicado.

ALC. — Desde luego que no.

c SÓC. — Luego es al que tiene alguno de estos conocimientos, si además le acompaña la consciencia del bien..., consciencia que, sin duda, es idéntica al conocimiento de lo útil. ¿No es así?

ALC. — Sí.

SÓC. — Es a ése a quien llamaremos sensato y consejero aprovechable, tanto para la ciudad como para sí mismo; y al que no sea así, lo llamaremos lo contrario. ¿Estás de acuerdo?

ALC. — Sí lo estoy.

SÓC. — Y si alguno sabe montar a caballo o tirar con arco, o boxear, o luchar en lucha libre o en cualquier otro tipo de competición o en algún otro ejercicio de los
d que aprendemos mediante una técnica, ¿cómo llamarías al que sabe lo que es mejor en ese arte? ¿No llamarías buen jinete al que es mejor en hípica?

ALC. — Desde luego.

SÓC. — Y buen boxeador al que destaque en boxeo, me imagino, y al otro especialista en flauta, y así, de manera análoga, con los demás. ¿O de otro modo?

ALC. — No, sino así.

SÓC. — ¿Tú crees que necesariamente un hombre que tenga algún conocimiento sobre estas cosas es también un hombre sensato, o le falta mucho para serlo?

e ALC. — Le falta mucho para serlo, por Zeus.

SÓC. — ¿Y qué clase de régimen de gobierno crees tú que puede formarse con buenos arqueros y flautistas, atletas y demás técnicos, incluidos entre ellos los que antes hemos citado, los que saben hacer la guerra por sí misma,

matar por matar, añadiendo retóricos hinchados de vanidad política, pero todos ellos carentes del conocimiento del bien y de la persona que sepa decirles cuándo es oportuno y para qué puede emplearse cada uno de esos sa- 146
beres[17]?

ALC. — Yo creo que sería un mal gobierno, Sócrates.

SÓC. — Y me imagino que lo dirías sobre todo cuando vieras que cada uno de ellos se afanaba y dedicaba la mayor parte de su gobierno

a superarse cada vez más a sí mismo[18],

quiero decir a convertirse en el mejor de su propia especialidad mientras se equivocaba por completo continuamente en lo referente al bien de la ciudad y el suyo propio, por haber confiado irreflexivamente, a mi juicio, en la opinión. Estando así las cosas, ¿no sería correcto afirmar que b
un gobierno parecido estaría lleno de confusión e ilegalidad?

ALC. — Sería correcto, por Zeus.

SÓC. — Ahora bien, ¿no estábamos de acuerdo en que es absolutamente necesario que creamos saber, o bien saber en realidad, lo que estamos bien dispuestos a hacer o a decir?

ALC. — Sí lo estábamos.

SÓC. — ¿Y no es necesario también convenir que si se hace lo que uno cree saber, o lo que uno sabe realmente,

---

17 Doctrina socrática, expresada muchas veces por Platón en sus diálogos: no hay verdadera ciencia sin el conocimiento del bien (*Menéxeno* 246e, *Cármides* 174c-d, *Fedón* 97d, *Gorgias* 465a).

18 Tomado de la *Antíope* de EURÍPIDES, de la que se conservan algunos versos.

y acompaña y sigue a la acción el provecho, seremos útiles
c a la ciudad y también a nosotros mismos?

ALC. — ¿Cómo no?

SÓC. — Mientras que si se hace lo contrario, no se es útil ni a la ciudad ni a uno mismo.

ALC. — Desde luego que no.

SÓC. — Bien, tu opinión ¿sigue siendo ahora la misma o piensas otra cosa?

ALC. — Sigo creyendo lo mismo.

SÓC. — ¿Y no afirmabas que considerabas insensatos a la mayoría y sensatos a unos pocos?

ALC. — Sí.

SÓC. — Luego una vez más decimos que la mayoría está totalmente equivocada en cuanto al bien, puesto que la mayoría de las veces, a mi modo de ver, confía irreflexivamente en la opinión.

d ALC. — Lo repetimos.

SÓC. — Luego a la mayoría le conviene no saber ni creer saber, puesto que estarán ansiosos por hacer lo que saben o creen saber, y al hacerlo recibirán más daño que beneficio.

ALC. — Es muy cierto lo que dices.

SÓC. — Pues bien, cuando yo decía que probablemen-
e te la posesión de los otros conocimientos, si se poseen sin el del bien, pocas veces es beneficiosa y las más perjudica al que la tiene, ¿te das cuenta de que en realidad tenía razón hablando así?

ALC. — Aunque no lo estuviera entonces, ahora estoy de acuerdo, Sócrates.

SÓC. — Luego tanto una ciudad como un alma que se disponga a vivir rectamente deben aferrarse a ese conocimiento, exactamente lo mismo que un enfermo se aferra al médico, o el pasajero a un piloto si quiere navegar

seguro. Porque, sin ese conocimiento, cuanto más favora- 147
blemente nos haya impulsado el viento de la fortuna, ya
sea en la adquisición de riquezas, ya en la salud del cuer-
po, ya en cualquier otro bien de esta clase, tanto mayores
son las desgracias que al parecer se desprenden necesaria-
mente de ellos. El que posee la llamada erudición y la
«politecnia», pero le falta ese conocimiento del bien y se
deja arrastrar por cada uno de los otros, ¿no se expone
realmente, con mucha razón, a sufrir una gran tempestad,
puesto que se arriesga en alta mar sin piloto, donde no
vivirá mucho tiempo[19]? En vista de ello, creo que aquí b
vienen bien las palabras del poeta cuando dice en tono
acusatorio, hablando de alguien,

sabía muchas cosas, pero todas las sabía mal[20].

ALC. — ¿Y por qué viene aquí bien lo del poeta, Sócrates? Porque a mí me parece que no tiene ninguna relación con lo que estamos diciendo.

SÓC. — ¡Y mucho que tiene que ver! Sólo que este
poeta, como casi todos los demás, mi querido amigo, ha-
bla en enigmas. Pues toda la poesía es por naturaleza
enigmática y no para que la comprenda cualquiera[21]. Y
además de ser así por naturaleza, cuando se adueña de c
un hombre celoso que no sólo no está dispuesto a mos-
trarnos su propia sabiduría, sino que intenta ocultarla lo
más posible, entonces sí que es extraordinariamente difícil

---

[19] Cf. *Leyes* VII 819a, donde Platón desarrolla una idea parecida a propósito de la erudición indigesta.

[20] Del *Margites*, poema heroico-cómico.

[21] La tesis de la inspiración poética la desarrolla Platón en el diálogo *Ion*, donde se asimila al poeta con el adivino y el intérprete de oráculos.

llegar a conocer el pensamiento de cada uno de ellos. Porque, sin duda, al menos Homero, el más divino y sabio de los poetas, no vas a creer que ignorara que no es po-
d sible saber mal (ya que es él quien dice que Margites «sabía muchas cosas, pero todas las sabía mal»), sino que, en mi modo de ver, habla en enigmas y dice *«mal»* en vez de *malo* y *«sabía»* en vez de *saber*. Lo que ocurre es que la composición habría quedado fuera del verso, pero lo que quiere decir en realidad es que sabía muchas artes, pero que era malo para él saber todo eso. Luego es evidente que si en realidad era malo para él saber mucho, era entonces un hombre sin valor, si es que hemos de dar crédito a nuestras afirmaciones anteriores.

e ALC. — A mí me lo parece, Sócrates. Difícilmente podría dar yo crédito a otros razonamientos si no se lo diera a éstos.

SÓC. — Y tienes razón al creerlos.

ALC. — Y me confirmo en mi opinión.

SÓC. — Pues veamos, ¡por Zeus!, porque, sin duda, ya estás viendo la magnitud y naturaleza de la confusión, y creo que también tú te has contagiado de ella. Pues no dejas de cambiar de opinión ni un momento en todos los sentidos, e incluso de lo que estabas más convencido lo
148 has rechazado y ya no piensas lo mismo... Pues bien, si ahora mismo volviera a presentarse ante ti el dios a quien te diriges y antes de que tú le hubieras hecho cualquier súplica te preguntara si te bastaría conseguir alguna de las cosas que decíamos al principio y hasta te permitiera expresar tus deseos, ¿qué es lo que creerías más oportuno, aceptar los dones de la divinidad o pedirle personalmente su realización?

ALC. — ¡Por los dioses!, Sócrates, yo no sería capaz de responder así de repente, pero me parece un asunto

muy importante, que requiere en realidad una gran atención, para evitar que sin quererlo uno esté suplicando ma- b
les creyendo que son bienes y luego, sin esperar mucho tiempo, como tú decías, tenga que cantar la palinodia, retractándose de lo que al principio había pedido.

SÓC. — ¿No sería por estar más enterado que nosotros el poeta al que hacíamos alusión al comienzo de nuestra charla por lo que rogaba a los dioses que alejaran de nosotros los males aunque los pidiéramos?

ALC. — Así me lo parece.

SÓC. — Pues bien, Alcibíades, también los lacedemonios, ya sea por imitación de este poeta o porque ellos c
mismos llegaron también a esta conclusión, siempre hacen en privado y en público una plegaria parecida, en la que piden a los dioses que les concedan, además, de los bienes, la honestidad moral[22], y nadie podría oírles pedir ninguna otra cosa en sus plegarias. Lo cierto es que hasta el momento presente no han sido menos felices que otros, y si acaso les ha sucedido no ser afortunados en todo, ya no depende de su plegaria, sino que pienso que está en d
las manos de los dioses el otorgarnos lo que les pedimos o lo contrario. Pero quiero contarte también otra cosa que oí en cierta ocasión a unos ancianos: que habiendo surgido motivos de discrepancia entre atenienses y lacedemonios, ocurría que nuestra ciudad sufría continuos reveses en cada batalla, tanto por tierra como por mar, y nunca conseguía alcanzar la victoria. Ante ello, los atenienses estaban irritados y perplejos sin saber qué medio podrían encontrar para librarse de sus males presentes. En sus deli- e
beraciones decidieron que lo mejor era enviar mensajeros

[22] Fórmula transmitida por PLUTARCO (*Inst. Lac.* 27).

a Amón[23] y preguntarle por qué los dioses daban la victoria a los lacedemonios más que a ellos, que «somos los griegos que ofrecemos sacrificios más numerosos y más ricos», decían, «hemos embellecido sus santuarios con ofrendas como ningún otro y todos los años honramos a los dioses con las procesiones más suntuosas y más impresionantes, invirtiendo en ellas más dinero que todos los grie-
149 gos juntos. Los lacedemonios en cambio», añadían, «nunca se preocuparon de estos asuntos, sino que se portan con los dioses con tal cicatería[24] que les sacrifican en cada ocasión animales lisiados, y en todos los demás aspectos les rinden honores muy inferiores a los nuestros, aunque sus rentas no son inferiores a las de nuestra ciudad». Una vez que los emisarios hubieron pronunciado estas palabras, cuando preguntaron además qué debían hacer para
b encontrar una liberación a sus desgracias, el intérprete del oráculo no dio ninguna otra respuesta (evidentemente, porque el dios no se lo permitía), pero llamó a los atenienses y les dijo: «Esto es lo que dice Amón a los atenienses: que el lenguaje respetuoso de los lacedemonios le resulta más agradable que todos los sacrificios de los griegos». Esto es lo que dijo, y nada más. Y en cuanto a lo del *lenguaje respetuoso*, yo creo que el dios no quiere referirse sino a la propia plegaria de los lacedemonios, ya que en
c realidad es muy distinta de la de los otros pueblos. En efecto, los demás griegos, ya sea sacrificando bueyes con cuernos dorados, ya gratificando a los dioses con ofren-

[23] Divinidad egipcia que los griegos identificaban con Zeus. Famoso era su oráculo en un oasis situado en el centro del desierto de Libia, que visitó Alejandro. Cf. HERÓDOTO, II 42, 54, 55.

[24] Aristóteles también habla de la tacañería de los espartanos *(Polít.* B 6, 1271).

das, piden todo lo que se les ocurre, tanto si es bueno como si es malo, y los dioses, oyendo sus súplicas blasfemas, no acogen de buen grado sus costosas procesiones y sacrificios. Por ello creo yo que hay que tener mucha prudencia y cuidado sobre lo que se debe y no se debe decir.

También en Homero podrás encontrar otros ejemplos parecidos a éstos. Dice, por ejemplo, que, mientras levan- d
taban su campamento, los troyanos

ofrecían a los inmortales hecatombes perfectas

y los vientos arrastraban desde la llanura hasta el cielo el olor de los sacrificios,

olor agradable, pero los dioses bienaventurados ni lo pro-
[baban,
sino que lo rechazaban, pues era para ellos muy odiosa
[la sagrada Ilión,
y Príamo y el pueblo de Príamo, el de la lanza de fres- e
[no[25].

De modo que de nada les servían sus sacrificios y sus regalos eran vanos por haberse hecho odiosos a los dioses. Porque yo no creo que la naturaleza de los dioses sea como para dejarse sobornar por regalos, como si fueran un mal usurero. Por ello, estamos empleando un lenguaje estúpido cuando nos consideramos superiores a los lacedemonios en este sentido. Sería abominable que los dioses fijaran su atención en los regalos y en los sacrificios, y no en si nuestro espíritu es verdaderamente piadoso y justo. Más bien creo que atienden a esto mucho más que a 150

[25] *Ilíada* VIII 548-552.

las costosísimas procesiones y sacrificios que todos los años ofrecen tanto los particulares como las ciudades, sin que se opongan a ello las graves faltas cometidas contra los dioses y contra los hombres. Pero los dioses, como no son sobornables, desprecian todo eso, como dice el dios y el intérprete del oráculo [26]. Una cosa es cierta al menos: que entre los dioses y los hombres sensatos, la justicia y la
b cordura disfrutan de una gran consideración. Ahora bien, prudentes y justos no son otros que quienes saben lo que se debe hacer y decir en relación con los dioses y con los hombres [27]. Me gustaría también saber lo que a ti se te ocurre en este aspecto.

ALC. — Pues bien, Sócrates, mi opinión en nada difiere de la tuya y la del dios. No sería lógico que mi voto fuera opuesto al de la divinidad.

SÓC. — ¿Te acuerdas de haber dicho que te encontra-
c bas en un gran apuro por miedo a pedir sin darte cuenta males para ti creyendo que eran bienes?

ALC. — Sí.

SÓC. — Pues ya ves que para ti no es seguro dirigirte al dios a hacerle súplicas, no sea que te vaya a ocurrir que la divinidad, al oír tu lenguaje blasfemo, no acepte tus sacrificios y encima recibas algo muy distinto de lo que pedías. Por ello, yo creo que lo mejor es que te mantengas tranquilo, pues no creo que quieras utilizar el tipo de plegaria de los lacedemonios, teniendo en cuenta tu exaltación de espíritu (que es el nombre más bello de la

---

[26] El tema sobre la facilidad para corromper a los dioses con donativos y ofrendas lo trata con energía Glauco en la *República* II 365 ss. Platón le refuta en *República* III 390a.

[27] Cf. *Gorgias* 507.

insensatez)[28]. Es preciso esperar hasta que seas consciente d de la actitud que hay que adoptar frente a los dioses y frente a los hombres.

ALC. — ¿Y cuándo llegará ese momento, Sócrates, y quién será mi maestro? Porque sería muy agradable para mí ver quién es ese hombre.

SÓC. — Es el que se preocupa de ti[29], pero me parece que lo mismo que Homero dice que Atenea disipó la niebla de los ojos de Diomedes

para que pudiera reconocer si era un dios o un hombre[30],

así también será necesario empezar por quitar de tu alma e la niebla que en este momento la cubre y aplicarte a continuación los remedios con los que podrás reconocer tanto el bien como el mal. Porque creo que ahora no serías capaz.

ALC. — Pues que me quite la niebla o cualquier otra cosa que sea. Que yo estoy dispuesto a no esquivar ninguna de sus órdenes, quienquiera que sea este hombre, si al menos voy a perfeccionarme.

SÓC. — Lo que, sin embargo, es seguro es el enorme 151 interés que siente por ti.

ALC. — Entonces creo que lo mejor será demorar para aquel día el sacrificio.

SÓC. — Tienes razón. Más seguro es eso que arriesgarse a correr un peligro tan grande.

---

[28] Aristóteles también pone a Alcibíades como ejemplo de exaltación, que justifica por su incapacidad de aguantar la injuria con serenidad (*Analytica posteriora* B 13, 97b 18 ss.).

[29] Conclusión más optimista que la de *Alcibíades I*, donde Sócrates afronta la educación de Alcibíades sin esperanza de éxito.

[30] *Ilíada* V 127.

ALC. — Pero ¿cómo voy a exponerme, Sócrates? Como creo que me has aconsejado correctamente, voy a dar-
b te esta corona[31]. En cuanto a los dioses, ya les daremos coronas y todos los dones que se acostumbra, cuando vea que ha llegado aquel día, que no ha de tardar mucho si ellos lo desean.

SÓC. — Y yo acepto este regalo con el mismo gusto con que aceptaría cualquier otro que de ti viniera. De la misma manera que Eurípides nos presenta a Creonte que, al ver a Tiresias con las coronas y al enterarse de que las había recibido como ofrenda de sus enemigos gracias a su arte, dice:

Tomo tus coronas portadoras de victoria como un presagio,
pues estamos en una gran tempestad, como sabes[32].

Así, también yo tomo de ti esta buena reputación como
c un presagio. Creo que no estoy en una tempestad más ligera que Creonte, y me gustaría llegar a ser el vencedor de tus amantes.

---

[31] Cf. *Banquete* 213e, donde Alcibíades corona también a Sócrates.

[32] EURÍPIDES, *Fenicias* 863.

HIPARCO
O
EL CODICIOSO

INTRODUCCIÓN

Pertenece al tipo de socrática búsqueda de definición y trata el tema de la codicia, adscrita en la *República* IX a la parte más baja del alma individual, y a la oligarquía entre las organizaciones políticas. Hiparco ni siquiera es un interlocutor de Sócrates, sino el personaje de un episodio intercalado en medio de la discusión. Su autenticidad es negada casi unánimamente por los eruditos (inclüido Souilhé), aunque la defiende Friedländer. Incluye un elogio fantástico del tirano Hiparco, hijo de Pisístrato, que se decía que había mandado erigir hermes con su propio nombre e inscripciones de máximas morales para sobrepujar los famosos preceptos del oráculo de Delfos en la mente de sus súbditos. El elogio es evidentemente irónico, pero en el resto del diálogo exagera tal vez Friedländer los elementos de ironía y burla. El diálogo tiene muy poco interés, y el resumen de su contenido es el siguiente:

Primera definición: son codiciosos los que aspiran a sacar provecho de lo que no tiene ningún valor. Si lo saben, son tontos, y, según esta definición, no habría hombres codiciosos.

Segunda definición: los codiciosos se imaginan erróneamente que tales cosas tienen en realidad un gran valor, porque aman el lucro, que es lo contrario de la pérdida, que es un mal; luego, los codiciosos son personas que aspiran al bien, a lo que aspiran todos. Esto nos llevaría a una conclusión opuesta a la anterior. ¿Cuál es la verdadera?

Tercera definición: el codicioso cree conseguir lucro donde las personas honradas se abstendrían. Como la pérdida es un mal y el lucro un bien, y como realizando un bien no se puede

hacer lo contrario, hay que concluir que todo lucro es un bien. El discípulo se embarulla y reprocha a Sócrates que le esté confundiendo. La réplica de Sócrates introduce el episodio de Hiparco.

Segunda parte: El discípulo pide que se retire lo de que ganar es un bien, porque hay ganancias malas. La ganancia es adquisición, que debe ser de un bien. La conclusión es que todos los hombres, buenos o malos, son codiciosos.

Aristófanes de Bizancio no cataloga el *Hiparco* entre sus trilogías. Trásilo lo coloca en la cuarta tetralogía, que comprende el *Alcibíades I*, el *Alcibíades II*, el *Hiparco* y los *Rivales*. Ya en la Antigüedad se plantearon dudas sobre su autenticidad y, en el siglo III, Eliano se preguntaba si este diálogo era de Platón.

Si lo comparamos con algunos diálogos socráticos obra de Platón, es evidente que hallamos analogías bastante numerosas con el *Eutifrón*, el *Hipias Mayor*, el *Menón* y el *Protágoras*. La lengua es bastante pura y no hay casi expresiones tardías. Es el estilo ático de los siglos V y IV, aunque estas semejanzas son bastante superficiales y no bastan para decidir la autenticidad. Souilhé se inclina a creer que se trata de la obra de un socrático y que no parece posterior a la publicación de los libros de Tucídides, que aparecieron durante la primera mitad del siglo IV, por lo que concluye afirmando que hay una gran probabilidad de que el *Hiparco* se compusiera lo más tarde en esta época. El autor debía conocer los primeros diálogos de Platón, de los que tomó algunos temas, aunque éstos pudo sacarlos también de la literatura corriente. En cualquier caso, ignoramos su nombre, con lo que no se ha perdido gran cosa.

Más recientemente, Evans [1], después de un detallado estudio del *Minos, Hiparco, Téages* y los *Rivales*, llega a la conclusión de que forman una tetralogía y que deben considerarse todos ellos auténticos.

---

[1] EVANS, DALE WILT, *Plato's Minos, Hipparchus, Theages and Lovers*, tesis, Pennsylvania State Univ., 1976.

HIPARCO
O
EL CODICIOSO

SÓCRATES Y UN DISCÍPULO

SÓCRATES. — Entonces, ¿qué es la codicia? ¿Qué es, 225a
en definitiva, y quiénes son los codiciosos?

DISCÍPULO. — Yo creo que son los que aspiran a lucrarse con cosas que no valen nada[1].

SÓC. — ¿Y tú crees que saben que no valen nada o que lo ignoran? Porque si no lo saben, estás llamando necios a los codiciosos.

DISC. — Es que no los estoy llamando necios, sino be- b
llacos, ruines, que se dejan dominar por el lucro, y aunque saben que no tiene ningún valor aquello de lo que descaradamente tratan de lucrarse, sin embargo, por su falta de pudor lo siguen codiciando.

SÓC. — ¿Quieres decir entonces que el codicioso es algo así como un labrador que se dedica a plantar y, aunque sabe que la planta no tiene valor alguno, intenta sacar ganancia de ella una vez crecida? ¿Quieres decir que es una persona así?

---

[1] Hay un juego de palabras que trata de aproximar los términos *áxios* y *axioûn*, juego que se repite varias veces en éste diálogo.

DISC. — Desde luego, Sócrates, el codicioso cree que debe sacar provecho de todo.

SÓC. — No me contestes así, a la ligera, como si al-
c guien te hubiera ofendido, sino préstame atención y contéstame como si empezara a preguntarte de nuevo. ¿Estás de acuerdo en que el codicioso conoce el valor de lo que pretende lucrarse?

DISC. — Desde luego.

SÓC. — ¿Y quién conoce el valor de las plantas, y sabe en qué momento y en qué terreno[2] deben plantarse?, empleando también nosotros alguna de esas doctas expresiones con las que los abogados expertos embellecen sus discursos.

d DISC. — Yo creo que es el labrador.

SÓC. — ¿Y tú crees que pretender lucrarse es otra cosa que pensar que hay que lucrarse?

DISC. — Es así como yo lo entiendo.

226a SÓC. — Entonces no trates de engañarme, siendo tú tan joven, a mí que ya soy un viejo[3], respondiéndome como hace un momento con lo que ni siquiera tú mismo crees, y dime la verdad. ¿Tú crees que hay algún labrador que sabiendo que lo que planta no vale nada piense que puede beneficiarse de ello?

DISC. — ¡Por Zeus!, no lo creo.

SÓC. — ¿Y qué me dices de un jinete que es consciente de que le está dando a su caballo un pienso que no vale nada? ¿Crees que ignora que está perjudicando al caballo?

---

[2] Hay curiosas asonancias, muy del gusto de Platón. Cf. *Banquete* 185c o *Gorgias* 467b.

[3] Posible reminiscencia de *Menón* 76a.

DISC. — Yo creo que no, de ningún modo. b

SÓC. — Luego no piensa sacar ganancia de un forraje que no vale nada.

DISC. — No.

SÓC. — Y un piloto que haya equipado su barco con unas velas y un timón que no valen nada ¿tú crees que ignora que sufrirá las consecuencias y que incluso personalmente correrá el peligro de perecer y de perder su navío con todo lo que transporte?

DISC. — Desde luego que no.

SÓC. — Luego no piensa sacar provecho de unos apa- c rejos que no valen nada.

DISC. — Claro que no.

SÓC. — Y un general que sepa que su ejército tiene un armamento que no vale nada ¿puede creer que va a sacar ganancia de tal armamento y, además, pretende sacarla?

DISC. — De ninguna manera.

SÓC. — Y un flautista con flautas que no valgan nada, o un citarista o un arquero con cítara o arco de la misma clase o, para abreviar, cualquier otro artesano o personas sensatas que empleen instrumentos o equipos cualesquiera sin ningún valor, ¿creerán que pueden sacar provecho de ello?

DISC. — Al menos no lo parece. d

SÓC. — Entonces, ¿a quiénes llamas codiciosos? Porque indudablemente no son esos a los que nos hemos referido, quienes sabiendo la falta de valor de las cosas, creen que deben sacar ganancia de ellas. Pero en ese caso, mi querido amigo, según tu definición, no existe ningún hombre codicioso.

DISC. — Es que yo, Sócrates, pretendo decir que son codiciosos quienes por su insaciable avidez continuamente apetecen incluso las cosas más pequeñas, cosas de poco

valor, y aun sin ninguno, y persiguen el lucro exagera-
e damente.

SÓC. — Pero sin duda, mi querido amigo, sin saber que no tienen ningún valor, porque ya nosotros mismos nos convencimos con argumentos de que eso es imposible.

DISC. — También yo lo creo.

SÓC. — Luego, si no lo saben, es evidente que lo ignoran y creen que las cosas sin valor son dignas de mucha estima.

DISC. — Así parece.

SÓC. — ¿No es cierto que los codiciosos aman la ganancia?

DISC. — Sí.

SÓC. — ¿Y consideras la ganancia contraria a la pérdida?

227 DISC. — Desde luego.

SÓC. — ¿Hay alguna persona para la que sufrir una pérdida sea un bien?

DISC. — Nadie.

SÓC. — ¿Y sí un mal?

DISC. — Sí.

SÓC. — Luego las personas sufren un daño a causa de una pérdida.

DISC. — Lo reciben.

SÓC. — Luego la pérdida es un mal.

DISC. — Sí.

SÓC. — Y lo contrario a la pérdida es la ganancia.

DISC. — Es lo contrario.

SÓC. — Luego la ganancia es un bien[4].

---

[4] La doctrina de los contrarios, claramente socrática, se desarrolla en el *Protágoras* (332a).

DISC. — Sí.

SÓC. — Luego tú llamas codiciosos a los que aman el b
bien.

DISC. — Lo parece.

SÓC. — Al menos no llamas locos a los codiciosos, sino que tú mismo ¿amas lo que es bueno o no lo amas?

DISC. — Desde luego.

SÓC. — ¿Hay algún bien que tú no ames y, en cambio, algún mal que ames?

DISC. — ¡Por Zeus! De ninguna manera.

SÓC. — Por el contrario, tú amas por igual todos los bienes.

DISC. — Sí.

SÓC. — Pregúntame ya también a mí si no ocurre lo mismo conmigo, y te reconoceré que también yo amo los
bienes. Pero, además de ti y de mí, ¿no te parece que c
todas las demás personas aman los bienes y odian los males?

DISC. — A mí así me lo parece.

SÓC. — ¿Convinimos que la ganancia es un bien?

DISC. — Sí.

SÓC. — Por este procedimiento, he aquí que ahora todos parecen codiciosos, pero por lo que decíamos al principio ninguno lo era. ¿Cuál de los dos razonamientos habríamos de utilizar para no equivocarnos?

DISC. — En mi opinión, Sócrates, habría que entender
correctamente lo que es el codicioso. Es correcto interpre- d
tar como codicioso al que se afana y trata de conseguir ganancia en actividades de las que las personas honradas no se atreven a hacerlo.

SÓC. — Pero ¿te estás dando cuenta, dulcísimo amigo, de que hace un momento estuvimos de acuerdo en que conseguir ganancia era lograr un provecho?

DISC. — ¿Y eso que tiene que ver?

SÓC. — Pues que también habíamos reconocido además que todo el mundo y siempre está deseando los bienes.

DISC. — Sí.

SÓC. — Luego también las personas honradas desean conseguir todas las ganancias, desde el momento en que éstas son bienes.

e DISC. — Pero no las ganancias por las que van a sufrir un perjuicio, Sócrates.

SÓC. — ¿Llamas perjuicio al hecho de sufrir una pérdida, o a otra cosa?

DISC. — No, me refiero a sufrir una pérdida.

SÓC. — ¿Y es por la ganancia por la que los hombres sufren una pérdida, o por la pérdida?

DISC. — Por ambas, ya que la sufren por la pérdida, pero también por una ganancia que no es buena.

SÓC. — ¿Tú crees que una cosa honesta y buena es mala?

DISC. — Desde luego que no.

228 SÓC. — ¿No estábamos de acuerdo hace un momento en que la ganancia es algo contrario a la pérdida, que es un mal?

DISC. — De acuerdo.

SÓC. — ¿Y que siendo contraria a un mal, la ganancia era un bien?

DISC. — En efecto, estábamos de acuerdo.

SÓC. — Entonces, como ves, estás tratando de engañarme al afirmar a propósito lo contrario de lo que antes convinimos.

DISC. — No, Sócrates, ¡por Zeus!, sino que, por el contrario, eres tú el que está tratando de engañarme, y

ya no sé por dónde lo revuelves todo arriba y abajo con tus razonamientos[5].

SÓC. — ¡Cuida tu lengua, que yo estaría obrando mal si no hiciera caso de un hombre bueno y sabio! b

DISC. — ¿A quién te refieres?, ¿qué quieres decir?

SÓC. — Me refiero a un conciudadano tuyo y mío, Hiparco, hijo de Pisistrato, del demo de Filedes. Era el mayor de los hijos de Pisístrato y el más inteligente, que, entre otras muchas y nobles muestras de sabiduría que dio, fue también el primero en traer a esta tierra nuestra los poemas de Homero, y obligó a los rapsodas a que los recitaran en las Panateneas, turnándose sin interrupción unos y otros, como se sigue haciendo actualmente[6]. En- c vió también un navío de cincuenta remos a buscar a Anacreonte de Teos y lo trajo a esta ciudad[7]. Consiguió retener siempre a su lado a Simónides de Ceos, gratificándole con abundantes recompensas y regalos[8].

Hacía todo esto con la intención de educar a sus conciudadanos, para poder gobernar a personas excelentes, ya que, siendo un hombre de bien, pensaba que no debía negarle a nadie la sabiduría. Una vez que hubo educado a los ciudadanos, que le admiraban por su sabiduría, se d

---

[5] Cf. *Gorgias* 511a.

[6] Según otra tradición, Solón habría precedido a los Pisistrátidas en el establecimiento de normas entre la recitación alternada de Homero en las Panateneas. Aristóteles llama *philómousos* a Hiparco. Sobre el trabajo de los «homéridas», cf. PLATÓN, *Ion* 530e, *República* X y *Fedro* 252b.

[7] Anacreonte era un poeta de corte, protegido por las grandes familias de Atenas, además de Polícrates de Samos y los Alévadas de Tesalia. Cf. *Cármides* 157e.

[8] Simónides fue muy elogiado por Aristóteles en *Const. At.* 18, 1. Estuvo en la corte de Siracusa con Hierón, junto a Píndaro y Baquílides.

propuso educar a su vez a los campesinos: mandó poner hermes[9] en los caminos entre la ciudad y cada uno de los demos. A continuación seleccionó entre sus propios conocimientos (tanto los que había aprendido como los que él mismo había descubierto) los que pensó que eran más ingeniosos, los puso en versos elegíacos y mandó grabar sus propios poemas y sus máximas de sabiduría; de esta manera, en primer lugar sus conciudadanos no tendrían que seguir admirando las famosas inscripciones de
e Delfos, lo de «conócete a ti mismo» y «nada en demasía» y otras parecidas, sino que considerarían como más sabias las palabras de Hiparco, y además, al leerlas en sus idas y venidas a la ciudad, tomarían gusto a estas máximas de sabiduría y multiplicarían sus visitas desde el campo para completar su educación. Había dos inscripciones: en la parte que queda a la izquierda de cada hermes está gra-
229 bado el dios con una inscripción en la que hermes dice que está situado entre la ciudad y tal demo; y en la derecha afirma:

Éste es un monumento de Hiparco; camina con sentimientos de justicia.

En los distintos hermes había grabados otros muchos y hermosos poemas, y precisamente en el camino de Estiria hay uno que dice:

b *Éste es un monumento de Hiparco. No engañes a tu amigo.*

---

[9] Los hermes eran estatuas que sólo tenían esculpida la cabeza y a veces el busto; el resto eran pilares cuadrangulares. Se utilizaban con fines diversos: postes indicadores, elementos ornamentales, etc.

Por ello, puesto que tú eres mi amigo, yo nunca me atrevería a engañarte ni a desobedecer a un hombre tan grande. Aunque, después de su muerte, los atenienses padecieron una tiranía de tres años a manos de su hermano Hipias, sin embargo todos los antiguos podrían informarte de que únicamente durante esos años hubo tiranía en Atenas, mientras que el resto del tiempo los atenienses vivieron casi como bajo el cetro de Zeus [10].

Personas muy instruidas afirman que incluso su muerte *c* no ocurrió por lo que la mayoría pensaba, por la deshonra de su hermana la canéfora [11], ya que esto es absurdo, sino que Harmodio había sido amante de Aristogitón [12] y éste le había educado; Aristogitón estaba muy orgulloso por haberle educado y creía que Hiparco era un rival. Pero he aquí que en aquel tiempo el propio Harmodio se había enamorado de uno de los jóvenes bellos y nobles de su época (incluso dicen su nombre, pero yo no lo recuerdo); pues bien, este jovencito hasta entonces había sido un admirador de Harmodio y de Aristogitón como sabios, pero al entablar relaciones más tarde con Hiparco, *d* los había menospreciado, y ellos, dolidos en extremo por tal deshonra, dieron muerte a Hiparco.

DISC. — Pues bien, Sócrates, temo que no me consideres un amigo o, si me consideras como tal, que no hagas caso a Hiparco. Porque no puedo convencerme de que no me estás engañando con tus argumentos, aunque en realidad no sé cómo. *e*

---

[10] Época también llamada Edad de Oro (*Político* 269a y *Leyes* 713a ss.).

[11] Era una muchacha ateniense que llevaba sobre la cabeza un cestillo con el pastel sagrado, la guirnalda, el incienso y el cuchillo para el sacrificio.

[12] A su muerte, Harmodio y Aristogitón recibieron culto de héroes.

SÓC. — Entonces, como si estuviera jugando a las damas[13], estoy dispuesto a retirar en la discusión lo que tú quieras de lo que ya llevamos dicho, para que no pienses que estás siendo engañado. ¿Quieres que retire esto, diciendo que no todos los hombres desean el bien?

DISC. — No me quites eso.

SÓC. — Entonces, ¿que sufrir una pérdida y la misma pérdida son un mal?

DISC. — Tampoco eso.

SÓC. — ¿Que la ganancia y el lucro son opuestos a la pérdida y a sufrir una pérdida?

230 DISC. — Ni eso tampoco.

SÓC. — ¿Que, siendo contrario al mal, es un bien el lucrarse?

DISC. — No siempre, al menos. Retírame eso.

SÓC. — Entonces, al parecer, tú piensas que una ganancia es buena y otra es mala.

DISC. — Así lo creo.

SÓC. — Pues bien, te retiro eso. Concedo que haya una ganancia que sea un bien y otra que sea un mal. Pero de ellas no es más ganancia la buena que la mala. ¿No es así?

DISC. — ¿Qué es lo que me estás preguntando?

SÓC. — Te lo voy a explicar. ¿Hay alimentos buenos y alimentos malos?

b DISC. — Sí.

SÓC. — ¿Y es más alimento uno de ellos que el otro, o son igualmente alimentos ambos, y en ese sentido en nada difiere uno de otro por el hecho de ser alimentos, sino en que uno de ellos es bueno y el otro malo?

---

[13] Este juego gozaba de mucha popularidad entre los griegos. Platón alude a él muchas veces, *Cármides* 174b, *Gorgias* 450d, *República* I 333b, II 374c, y se ven muchas referencias en los vasos pintados.

DISC. — Así es.

SÓC. — ¿Y no ocurre lo mismo con la bebida y todo lo demás, cuantas cosas existen, que, aun siendo las mismas, sucede que unas son buenas y otras malas y en nada difieren una de otra en aquello que son una misma cosa? Es lo mismo, por cierto, que ocurre con el ser humano, *c* que uno es bueno y el otro malo.

DISC. — Sí.

SÓC. — Pero ningún hombre, en mi opinión, es más o menos hombre que otro, ni el bueno lo es más que el malo, ni el malo menos que el bueno.

DISC. — Lo que dices es cierto.

SÓC. — Pues hagamos la misma consideración sobre la ganancia, pensando que ganancia al menos lo es igualmente la buena que la mala.

DISC. — Necesariamente.

SÓC. — Luego no consigue mayor provecho el que tiene una ganancia honrada que quien la tiene mala, ya que no parece que sea mayor ganancia ninguna de las dos, según convinimos. *d*

DISC. — Así es.

SÓC. — Porque a ninguna de ellas le pertenece en propiedad ni el más ni el menos.

DISC. — Efectivamente, no.

SÓC. — Pues ¿cómo podría nadie hacer o padecer más o menos cualquier cosa en una materia a la que no le corresponde ni el más ni el menos?

DISC. — Imposible.

SÓC. — Entonces, en vista de que ambas son igualmente ganancias y lucrativas, lo que tenemos que considerar es esto: ¿por qué llamas ganancia a ambas y qué ves de idéntico en ellas? Es como si tú me preguntaras ahora por *e* qué llamo igualmente comida al alimento bueno y al malo;

yo te respondería que ambos constituyen la alimentación seca del cuerpo, y por eso los llamo así. Porque también tú, sin duda, convendrías conmigo en que tal es el alimento. ¿No es así?

DISC. — Así es.

SÓC. — Y respecto a la bebida, la respuesta sería del mismo tipo: que por el hecho de ser la alimentación líquida del cuerpo, sea buena o mala, su nombre es ése,
231 bebida. Y lo mismo con lo demás. Intenta, pues, también tú imitar mis respuestas[14]. En la ganancia buena y en la mala, cuando afirmas que ambas son ganancia, ¿qué ves de idéntico en ellas para que también eso sea ganancia? Y si no puedes contestar tú mismo, presta atención a lo que voy a decir: ¿acaso llamas ganancia a toda posesión que se adquiere sin gastar nada, o gastando menos, para recibir más?

b DISC. — Sí, eso es lo que yo creo que se llama ganancia.

SÓC. — ¿Y dices algo parecido de alguien que en un banquete, sin gastar nada, come hasta hartarse y contrae una enfermedad?

DISC. — ¡Por Zeus!, no, de ningún modo.

SÓC. — Y si fuera la salud lo que adquiere en un banquete, ¿lo llamarías ganancia o pérdida?

DISC. — Ganancia.

SÓC. — Luego no es eso la ganancia, adquirir una posesión, cualquiera que sea.

DISC. — Ciertamente, no.

SÓC. — ¿No lo es porque es malo? ¿O ni en el caso

[14] Se imita la construcción de los diálogos socráticos. Cf. *Hipias Mayor* 299 ss., *Minos* 313a, *Alcibíades I* 108b, etc.

de que se adquiera cualquier bien tampoco se adquiere ganancia?

DISC. — Yo creo que sí, si se trata de un bien.

SÓC. — Y si se trata de un mal, ¿no es una pérdida lo que se adquiere? c

DISC. — Me parece que sí.

SÓC. — ¿Te das cuenta de que de nuevo has dado la vuelta para ir a parar al mismo sitio? Al parecer, la ganancia es un bien y la pérdida un mal.

DISC. — Ya ni yo mismo sé lo que me digo.

SÓC. — Y con razón estás confuso. Pero responde todavía a esta pregunta: Si alguien gastando poco adquiere más, ¿afirmas que es una ganancia?

DISC. — Desde luego, no me refiero a un mal, sino cuando alguien gasta un poco de oro o de plata para conseguir una mayor cantidad.

SÓC. — Eso es lo que yo te voy a preguntar. Veamos, d si alguien invierte medio estatmo de oro y recibe un doble estatmo de plata, ¿ha conseguido una ganancia o una pérdida?

DISC. — Sin duda, una pérdida, Sócrates, pues en vez de doce estasios, el oro se le pone en dos estasios de plata.

SÓC. — Y, sin embargo, ha recibido más. ¿O no es más el doble que la mitad?

DISC. — Pero no en valor, comparando el oro con la plata.

SÓC. — Luego, al parecer, a la ganancia hay que añadir esto, el valor. En cualquier caso, tú afirmas que la plata, aun siendo más, no tiene valor, mientras que el oro, aun siendo en menor cantidad que la plata, dices que tiene más valor.

DISC. — ¡Naturalmente! Como que es así. e

SÓC. — O sea que es el valor lo que constituye la ganancia, tanto si es grande como si es pequeño, mientras que lo que no tiene valor no produce ganancia.

DISC. — Sí.

SÓC. — Y lo que tiene valor ¿no dices que merece la pena poseerlo?

DISC. — Sí.

SÓC. — Y lo que tú dices que merece la pena poseer ¿es lo inútil o lo útil?

DISC. — Lo útil, sin duda.

232 SÓC. — Entonces, ¿lo útil es un bien[15]?

DISC. — Sí.

SÓC. — Por consiguiente, mi más esforzado amigo, ¿no nos viene por tercera o cuarta vez de nuevo lo lucrativo a ser reconocido como bueno?

DISC. — Así parece.

SÓC. — ¿Recuerdas de dónde nos vino este razonamiento?

DISC. — Creo que sí.

SÓC. — Y si no, yo te lo recordaré. Me discutiste que los buenos no aspiran a conseguir todas las ganancias, sino las buenas ganancias, no las malas.

DISC. — Así es, ciertamente.

b SÓC. — ¿Y no nos ha obligado ahora nuestra argumentación a reconocer que tanto las pequeñas como las grandes ganancias son bienes?

DISC. — En efecto, Sócrates, me obligó más que a convencerme.

SÓC. — Pues tal vez también va a convencerte en seguida. En todo caso, de momento, tanto si estás convencido o comoquiera que estés, estás de acuerdo conmigo al

[15] La identificación utilidad-bien es totalmente socrática.

menos en que todas las ganancias son buenas, sean grandes o pequeñas.

DISC. — En efecto, lo reconozco.

SÓC. — ¿Y reconoces que los hombres buenos, todos sin excepción, desean todos los bienes, o no?

DISC. — Lo reconozco.

SÓC. — Pero los hombres malvados tú mismo dijiste que aman las ganancias, sean pequeñas o grandes.

DISC. — Lo dije.

SÓC. — Entonces, según tu propio argumento, todos los hombres serían codiciosos, tanto los buenos como los malos.

DISC. — Así parece.

SÓC. — Luego se censura incorrectamente si se censura a alguien por ser codicioso, pues resulta que quien hace ese reproche es otro tanto.

MINOS
O
SOBRE LA LEY

INTRODUCCIÓN

Como el *Hiparco*, empieza bruscamente con una pregunta sobre lo que se va a definir, ¿qué es la ley?, y en ambos diálogos Sócrates habla con un discípulo desconocido. Éste cae en la trampa de la pregunta y dice: ¿a qué ley te refieres?, para que le repliquen que la ley no se diferencia por su clase, y que la pregunta en realidad es ésta: ¿qué es ley en general? *(tò pán)*. También a la manera de los diálogos socráticos, se acaba sin una respuesta satisfactoria. El centro del diálogo lo constituye la leyenda de Minos (318c-321b), con una explicación ingeniosa de las versiones contradictorias asignadas a Minos por la leyenda, que tuvo gran influencia en escritores posteriores: fue, sin duda, un gran legislador y un personaje sabio y muy prudente (Homero y Hesíodo), pero cometió el error de atacar a Atenas e incurrió en un largo antagonismo. Como resultado, los poetas, especialmente los poetas trágicos, se dedicaron a denigrarle, y tal fue la influencia que ejercieron en Grecia, que adquirió una mala reputación totalmente inmerecida de ignorancia y crueldad. De la historia de Minos tenemos testimonios de Estrabón (tomados de Éforo), de Diodoro de Sicilia, de Plutarco *(Teseo* XV y XVI) y de Filócoro.

Aristófanes de Bizancio situó el *Minos* en la tercera trilogía, entre las *Leyes* y el *Epínomis*. Los antiguos lo consideraron auténtico, y también algún crítico moderno, como Shorey, que cree que sería difícil encontrar a alguien que hubiera escrito tal fantasía, excepto Platón; o Morrow, que se inclina a aceptar el diálogo entero como auténtico. Piensa que es un error de la crítica con-

siderar que, si es genuino, pudiera pertenecer a las primeras obras, pues sus más grandes afinidades son con las *Leyes* y pertenecería al mismo período. Sugiere que pudo ser una introducción a las mismas, abandonada luego y sustituida por los dos primeros libros, en los que se incorpora parte de su contenido.

Actualmente es muy difícil atribuirlo a Platón. Por su estilo recuerda mucho el *Hiparco,* por lo que algunos críticos atribuyen ambos diálogos al mismo autor. Hay muchos rasgos comunes, de tipo lingüístico, el propio título sacado de un episodio histórico, que es en ambos diálogos un *enkṓmion* retórico; los mismos procedimientos dialécticos que imitan a Platón (debía de conocer el *Banquete,* el *Político* y las *Leyes).*

Para Souilhé, todo esto no es suficiente, pues cree que todos los diálogos de esta época se construían a base de determinados clichés, como ejercicios de escuela. Algunos críticos creen ver huellas cínico-estoicas, que tampoco satisfacen a Souilhé, el cual piensa que lo más probable es que este diálogo se compusiera más tarde que el *Hiparco* y que su autor se inspirara en el elogio de Minos que hace Platón al principio de las *Leyes.* La época sería a finales del siglo IV y su autor debió de pertenecer a círculos socráticos o a medios de la Academia.

MINOS
O
SOBRE LA LEY

SÓCRATES, UN DISCÍPULO

SÓCRATES. — ¿Qué es para nosotros la ley? 313a

DISCÍPULO. — ¿Sobre cuál de las leyes preguntas?

SÓC. — ¡Cómo! ¿Es que hay alguna diferencia entre una y otra ley, por ese mismo hecho de ser ley? Fíjate bien en lo que te estoy preguntando: mi pregunta se parece a la que te haría si te preguntara qué es el oro, y tú, a tu vez, me preguntaras a qué clase de oro me refiero. Pienso que tu pregunta no sería correcta, porque no hay ninguna diferencia entre el oro y el oro o entre una piedra y otra piedra en cuanto al hecho mismo de ser b
piedra y de ser oro. Pues, de la misma manera, en nada se diferencia, creo yo, una ley de otra ley, sino que todas son una misma cosa. Ley, en efecto, es cada una de ellas por igual, y no lo es una más y otra menos. Eso es precisamente lo que te estoy preguntando, qué es ley en conjunto. Por ello, si tienes alguna respuesta a mano, dila.

DISC. — Pero, bueno, Sócrates, ¿qué otra cosa podría ser la ley sino lo que como tal se reconoce [1]?

---

[1] Cf. una definición parecida en *Memorables* de JENOFONTE (IV 4,

SÓC. — Entonces, ¿también crees que es palabra lo que se dice, vista lo que se ve y oído lo que se oye? ¿O más bien una cosa es la palabra y otra lo que se dice, una
c cosa la vista y otra lo que se ve, una el oído y otra lo que se oye, y, por consiguiente, una cosa es la ley y otra cosa lo que está legitimado como tal? ¿Es así como piensas o no?

DISC. — Ahora es cuando me parecen evidentemente distintas.

SÓC. — Luego no es ley lo que se considera como tal.

DISC. — Yo creo que no.

SÓC. — ¿Qué sería entonces la ley? Veámoslo de la siguiente manera. Supongamos que respecto a lo que acabamos de decir alguien nos replicara preguntándonos: «puesto que afirmáis que lo que se ve se ve por medio de la
314 visión, ¿qué es esa vista con la que se ve?»; le responderíamos que es ese sentido que por medio de los ojos nos muestra las cosas. Y si de nuevo nos preguntara: «puesto que lo que se oye se oye por medio del oído, ¿qué es en realidad el oído?», le contestaríamos que es el sentido que por medio de las orejas nos da a conocer los sonidos. Y también de la misma manera, si nos preguntara: «puesto que lo que se legisla se establece por ley, ¿qué es esa ley
b con la que se legisla? ¿Es acaso un sentido o una manera de mostrar, de la misma forma que lo que se aprende se aprende por medio de la ciencia que nos lo da a conocer, o quizá un descubrimiento tal como se descubre lo que se descubre, como, por ejemplo, la medicina, que descubre la salud y la enfermedad, o la adivinación, con la que se

---

13), puesta en boca de Hipias por el autor. Sócrates obliga a reconocer a su interlocutor la existencia de leyes no escritas (4, 19).

descubre lo que piensan los dioses, como dicen los adivinos? Porque, sin duda, el arte es para nosotros un descubrimiento de las cosas reales. ¿No es así?».

Disc. — Así es, en efecto.

Sóc. — En ese caso, ¿en cuál de esos aspectos situaríamos especialmente la ley?

Disc. — En mi opinión, la ley podría considerarse como decisiones y decretos. ¿Qué otra definición si no podría darse de la ley? De manera que la definición completa de ley que tú pides podría ser ésta: decisión de la ciudad. c

Sóc. — Al parecer, tú afirmas que la ley es una opinión política.

Disc. — Así es.

Sóc. — Y tal vez tengas razón, pero muy pronto vamos a saberlo mejor de la siguiente manera: ¿tú afirmas que algunos son sabios?

Disc. — Sí.

Sóc. — Y los sabios, ¿lo son por su sabiduría?

Disc. — Sí.

Sóc. — Bien. Y los justos, ¿lo son por la justicia?

Disc. — Desde luego.

Sóc. — Y los que viven ateniéndose a la legalidad, ¿no lo hacen merced a la ley?

Disc. — Sí.

Sóc. — Y los que obran ilegalmente, ¿no lo hacen por ausencia de normas legales?

Disc. — Sí.

Sóc. — Los que se atienen a la legalidad, ¿son justos? d

Disc. — Sí.

Sóc. — ¿Son, en cambio, injustos los que quebrantan la ley?

Disc. — Son injustos.

SÓC. — Luego la justicia y la ley son lo más hermoso que existe[2].

DISC. — Así es.

SÓC. — ¿Y no es lo más vergonzoso la injusticia y la ilegalidad?

DISC. — Sí.

SÓC. — Y, mientras las primeras salvan las ciudades y todo en general, las segundas las arruinan y descomponen[3].

DISC. — Sí.

SÓC. — Por consiguiente, hay que concebir la ley como algo hermoso y debemos buscarla como un bien.

DISC. — ¿Cómo no?

SÓC. — Pero ¿no decíamos que la ley es una decisión de la ciudad?

DISC. — Así lo afirmábamos, en efecto.

e SÓC. — ¿Cómo? ¿Es que no hay decisiones beneficiosas y decisiones nocivas?

DISC. — Sí las hay.

SÓC. — Sin embargo, la ley no podría ser nociva.

DISC. — Desde luego que no.

SÓC. — Luego no es correcto responder simplemente que ley es decisión de la ciudad.

DISC. — No, me parece que no.

SÓC. — Ni tampoco convendría que una decisión injusta fuera ley.

DISC. — No, por cierto.

SÓC. — Y, sin embargo, a mí mismo la ley me resulta evidentemente una opinión. Y puesto que no puede ser

[2] Intento de identificación de justicia y ley.

[3] Tal vez reminiscencia de *Eutifrón* 14b, donde se dice lo mismo de la piedad.

una opinión nociva, queda claro que es una opinión beneficiosa, si efectivamente la ley es una opinión. ¿No es así?

DISC. — Sí.

SÓC. — ¿Y cuál es la opinión beneficiosa? ¿No lo es la verdadera?

DISC. — Sí.

SÓC. — Y la opinión verdadera ¿no es un descubri- 315
miento de la realidad?

DISC. — Así es.

SÓC. — Luego la ley pretende ser un descubrimiento de la realidad.

DISC. — Pero, en ese caso, Sócrates, si la ley es un descubrimiento de lo real, ¿cómo es que no empleamos siempre las mismas leyes para los mismos asuntos, si verdaderamente hemos descubierto esta realidad[4]?

SÓC. — No por ello la ley aspira menos a descubrir la
realidad, y si las personas no utilizan siempre las mismas *b*
leyes, tal como nosotros creemos, es porque no son capaces de descubrir lo que pretende la ley, es decir, lo real. Pero vamos a ver, a partir de esta observación, si conseguimos que se ponga en evidencia si empleamos siempre las mismas leyes o unas veces unas y otras veces otras, y si todos sin excepción utilizan las mismas leyes o leyes diferentes.

DISC. — Pero no es difícil darse cuenta de eso, Sócrates, de que ni siquiera las mismas personas utilizan siempre las mismas leyes y que grupos distintos emplean distintas leyes. Porque, por ejemplo, entre nosotros no es lícito, sino impío, hacer sacrificios humanos, mientras que los

[4] Relativismo sofístico por el que todo valor absoluto queda reducido a mera convención, como quedarían las leyes frente a la naturaleza.

c cartagineses los hacen como algo piadoso y legal, y encima algunos de ellos incluso llegan a sacrificar a sus propios hijos a Crono, como tal vez tú mismo has oído decir. Y no es que como bárbaros utilicen leyes distintas de las nuestras, sino que también aquí los habitantes de Licea [5] y los descendientes de Atamante [6] ¡qué clase de sacrificios hacen!, a pesar de ser griegos. Incluso nosotros mismos, y sin duda tú lo sabes por haberlo oído personalmente, ¡qué clase de leyes usábamos en otros tiempos en relación con los muertos, cuando antes de llevarse el cadáver degollábamos víctimas y hacíamos venir mujeres encargadas de recoger en vasos la sangre! [7]. ¡Y los que en épocas todavía
d más antiguas que éstos habitaban aquí, incluso enterraban a los muertos en sus casas! Nosotros, en cambio, no hacemos nada de eso. Podrían alegarse innumerables ejemplos parecidos, ya que hay amplísimas pruebas de que ni nosotros hemos tenido siempre las mismas costumbres ni en general los hombres en sus mutuas relaciones.

SÓC. — No sería nada extraño, mi querido amigo, que tú tengas razón y yo no me haya dado cuenta. Pero mientras tú te extiendas a tu antojo en amplias razones sobre todo lo que se te ocurra, y yo haga lo mismo por mi parte, no habrá forma de que coincidamos, me parece a

---

[5] Ciudad de Arcadia, cerca del monte Liceo, donde según la tradición habría nacido Pan, cuyo culto, como el de Zeus Licio, se celebraba en esta ciudad.

[6] Para los sacrificios de niños, cf. *República* VII 565d. Según la leyenda, Licaón había ofrecido en sacrificio a su propio hijo, como Tántalo. El caso de Atamante, rey de Orcómeno, es análogo. Cf. *Leyes* VI 781 ss.

[7] La palabra griega es *enchytístriai*, mujeres encargadas de este trabajo.

mí. En cambio, si planteamos conjuntamente el objeto de e
nuestra consideración, pronto podríamos llegar a un acuerdo. Por ello, si te parece, hazme una pregunta y examínala conmigo, o, si lo deseas, responde a mis preguntas.

DISC. — Prefiero responder a lo que tú quieras, Sócrates.

SÓC. — Veamos entonces, ¿consideras injusto lo que es justo y crees que las cosas injustas son justas, o que las justas son justas e injustas las injustas?

DISC. — Para mí, las cosas justas son justas, y las injustas, injustas.

SÓC. — ¿Y no se piensa así en todas partes, como 316
aquí?

DISC. — Sí.

SÓC. — ¿También entre los persas?

DISC. — También entre los persas.

SÓC. — ¿Y siempre sin duda?

DISC. — Sí.

SÓC. — ¿Y se considera más pesado lo que hace caer más el platillo de la balanza y más ligero lo que menos lo hace caer, o al contrario?

DISC. — No, sino que es más pesado lo que más lo hace caer, y más ligero lo que menos lo inclina.

SÓC. — ¿Y ocurre también así en Cartago y en Licea?

DISC. — Sí.

SÓC. — Lo que es bello, al parecer en todas partes se b
considera bello, y feo lo que es feo, y no pasa por bello lo feo ni lo bello por feo.

DISC. — Así es.

SÓC. — Luego, hablando en términos generales, se considera que lo real existe, y no lo que no lo es, tanto entre nosotros como entre todos los demás pueblos.

DISC. — Así lo creo yo.

SÓC. — Luego el que se equivoca en lo real, se equivoca en lo legal [8].

DISC. — Según eso, Sócrates, tal como tú dices, unas mismas cosas nos parecen legales siempre a nosotros y a
c los demás. Pero cuando reflexiono en el hecho de que nos pasamos la vida cambiando y alterando las leyes, no puedo dejarme convencer.

SÓC. — Es que quizá no te das cuenta de que, aunque se cambien las piezas del tablero, siguen siendo las mismas. Pero considéralas conmigo de la siguiente manera: ¿te has encontrado alguna vez con un escrito sobre la curación de los enfermos?

DISC. — Desde luego que sí.

SÓC. — ¿Y sabes a qué clase de arte corresponde ese escrito?

DISC. — Lo sé, al arte médica.

SÓC — ¿Y tú no llamas médicos a los entendidos en tales temas?

DISC. — Sí.

d SÓC. — ¿Y los entendidos opinan siempre sobre los mismos temas o cada uno de ellos piensa de modo distinto?

DISC. — Yo creo que siempre opinan lo mismo.

SÓC. — ¿Y son únicamente los griegos los que están de acuerdo con los griegos en los temas que son de su conocimiento, o también los bárbaros entre sí e incluso con los griegos?

---

[8] Si la ley es obra de un legislador, no puede ser pura convención, sino que participa de la inmutabilidad y de la unidad de lo real. Argumentación muy platónica.

Disc. — Sin duda, es absolutamente necesario que los que conocen un tema tengan la misma opinión, ya sean griegos, ya bárbaros.

Sóc. — Has dado una buena respuesta. Ahora bien, ¿es siempre así?

Disc. — Sí, siempre.

Sóc. — Pues bien, cuando los griegos escriben sobre la salud, ¿no dicen exactamente lo que creen que es cierto? *e*

Disc. — Sí.

Sóc. — Luego hay unos tratados médicos y unas normas médicas constituidas por estos escritos de los médicos [9].

Disc. — Efectivamente, son tratados médicos.

Sóc. — ¿Y no son igualmente los tratados de agricultura leyes agrícolas?

Disc. — Sí.

Sóc. — Ahora bien, ¿de quién son los escritos y normativas referentes a los trabajos de jardinería?

Disc. — De los jardineros.

Sóc. — Y tales escritos son para nosotros leyes de jardinería.

Disc. — Sí.

Sóc. — De personas que saben cuidar jardines.

Disc. — Evidentemente.

Sóc. — ¿Y a quién corresponden los tratados y normas sobre preparación de alimentos?

Disc. — A los cocineros.

Sóc. — Y tales escritos son naturalmente las leyes de la cocina.

Disc. — Son las leyes de la cocina.

---

[9] Ya en el siglo v abundan los escritos médicos, como lo atestigua el *corpus* hipocrático.

SÓC. — De personas que saben dirigir la preparación de alimentos.

317 DISC. — Así es.

SÓC. — Y, por lo que dicen, son los cocineros los que tienen este conocimiento.

DISC. — Lo tienen, efectivamente.

SÓC. — De acuerdo. ¿Y de quién son los tratados y normas relativos a la administración de la ciudad? ¿No son de personas competentes en el arte de gobernar ciudades?

DISC. — Yo así lo creo.

SÓC. — ¿Y hay otras personas que posean estos conocimientos, distintas de los políticos y hombres de estado?

DISC. — Son estos mismos.

SÓC. — Luego esos escritos políticos, que los hombres llaman leyes, son obra de reyes y de hombres de bien [10].

b DISC. — Es verdad lo que dices.

SÓC. — ¿Acaso los entendidos escriben cada vez cosas distintas sobre los mismos temas?

DISC. — No.

SÓC. — ¿Y establecen cada vez normas distintas sobre asuntos idénticos?

DISC. — No.

SÓC. — Y en el caso de que veamos, dondequiera que sea, que alguno de ellos obra de esa manera, ¿diremos que los que obran así son entendidos o ignorantes?

DISC. — Ignorantes.

SÓC. — Y lo que sea correcto en cada materia, ya se

---

[10] Parecen reminiscencias de fórmulas del *Fedro* 257e, 277d y 278c. El concepto hombre de estado-rey es muy platónico: *Político* 259c-d, 266e, 267c y 274e.

trate de medicina, de culinaria o de jardinería, ¿no diremos que es eso lo lícito?

DISC. — Sí.

SÓC. — Y lo que no sea correcto, en ningún caso di- c
remos que sea lícito.

DISC. — Desde luego que no.

SÓC. — Por lo tanto, es ilícito.

DISC. — Necesariamente.

SÓC. — Por consiguiente, también en los escritos referentes a lo justo y a lo injusto y, en pocas palabras, a la administración de una ciudad y a la manera como hay que gobernarla, lo correcto es ley real y lo que no es correcto no lo es, aunque los ignorantes lo tomen por ley, ya que, efectivamente, es ilícito.

DISC. — Sí.

SÓC. — Luego teníamos razón al convenir que ley es d
un descubrimiento de la realidad.

DISC. — Así parece.

SÓC. — Pero fijémonos también en este aspecto de nuestro tema: ¿quién sabe repartir las semillas sobre la tierra?

DISC. — El labrador.

SÓC. — ¿Es él quien distribuye correctamente las semillas en cada terreno?

DISC. — Sí.

SÓC. — Luego el labrador es un correcto distribuidor de semillas y sus normas y repartos en este sentido son acertados.

DISC. — Sí.

SÓC. — ¿Y quién es un buen distribuidor de sonidos en las melodías y capaz de repartirlos adecuadamente y quién da las normas correctas?

DISC. — El flautista y el citarista.

e Sóc. — Luego, cuanto mejor se ajusta a las normas, tanto mejor flautista será.

Disc. — Sí.

Sóc. — ¿Y quién es el mejor para proveer de alimentación a los cuerpos humanos? ¿No es acaso precisamente el capaz de darles la más adecuada?

Disc. — Sí.

Sóc. — Luego sus repartos y sus normas son los mejores, y quien mejor se ajuste a las normas en este sentido, también será el mejor repartidor.

Disc. — Desde luego.

Sóc. — ¿Y quién es?

318 Disc. — El maestro de gimnasia.

Sóc. — ¿Es él el más capaz para apacentar el rebaño humano?

Disc. — Sí.

Sóc. — ¿Y quién es el más capaz para apacentar los rebaños de ovejas? ¿Cómo se llama?

Disc. — Pastor.

Sóc. — Luego las normas del pastor son las mejores para los rebaños.

Disc. — Así es.

Sóc. — Y las leyes del boyero para los bueyes.

Disc. — Sí.

Sóc. — ¿Y de quién son las leyes mejores para las almas de los hombres? ¿No son las del rey? Di.

Disc. — Sí, lo confieso.

b Sóc. — Y tienes razón, en verdad. ¿Podrías decirme, entre los antiguos, quién fue un buen legislador en las leyes de la flauta? A lo mejor no se te ocurre, pero, si quieres, yo puedo ayudarte a recordarlo.

Disc. — Con mucho gusto.

SÓC. — ¿No se dice que fueron Marsias y su amante, el frigio Olimpo[11]?

DISC. — Es verdad.

SÓC. — Sus conciertos de flauta son casi divinos y capaces por sí solos de hacer vibrar y revelar a los que tienen necesidad de los dioses, y todavía ahora, por ser divinos, son los únicos que subsisten[12].

DISC. — Así es. c

SÓC. — ¿Y quién se dice que fue, entre los reyes antiguos, un buen legislador, cuyos preceptos todavía perduran por su condición divina?

DISC. — No se me ocurre.

SÓC. — ¿Sabes quiénes son los griegos que emplean leyes más antiguas?

DISC. — ¿Acaso te refieres a Licurgo el legislador?

SÓC. — A decir verdad, quizá esas leyes no tengan trescientos años o poco más, pero las mejores de ellas ¿de d
dónde proceden? ¿Lo sabes?

DISC. — Dicen que proceden de Creta.

SÓC. — ¿Entonces son los cretenses los griegos que utilizan leyes más antiguas?

DISC. — Sí.

SÓC. — ¿Y sabes qué buenos reyes tuvieron? Minos[13] y Radamanto, hijos de Zeus y de Europa; de ellos proceden esas leyes.

---

[11] Marsias, según la leyenda, encontró la primera flauta, que había sido abandonada por Atenea. Olimpo, frigio según unos y misio según otros, pudo descubrir la armonía musical.

[12] Plagio de *Banquete* 215c.

[13] Desde el punto de vista histórico, Minos más bien parece un título dinástico que un nombre propio. Hubo minos en Creta como faraones en Egipto o césares en Roma.

Disc. — Dicen que Radamanto fue un hombre justo, Sócrates, pero, en cambio, de Minos cuentan que fue algo violento, cruel e injusto.

Sóc. — Me estás contando, mi querido amigo, una leyenda ática de corte trágico.

e Disc. — Pero ¿no es eso lo que se cuenta de Minos?

Sóc. — Al menos no es lo que cuentan Homero y Hesíodo, que son, sin embargo, más dignos de crédito que todos los trágicos juntos, a los que tú has oído decir lo que estás contando.

Disc. — Y los poetas ¿qué dicen de Minos?

Sóc. — Te lo voy a decir, para evitar que cometas impiedad, como la mayoría de la gente. Porque no es posible que haya nada más impío ni cosa de la que tengamos que precavernos más que esta de pecar de palabra y de obra contra los dioses, y en segundo lugar contra los hombres divinos. Pero en lo que hay que tener la máxima precaución es en evitar hablar sin fundamento cada vez que se
319 va a censurar o elogiar a alguien. Por este motivo, hay que aprender a distinguir a las personas buenas y a los hombres perversos; la divinidad se irrita, en efecto, cuando se injuria a quien es semejante a ella o se elogia a quien es su contrario, pues el primero es un hombre bueno. Pues no vayas a creer que piedras, trozos de madera, pájaros y serpientes son sagrados y que no lo son, en cambio, los seres humanos, sino que un hombre bueno es lo más sagrado de todo, y un malvado es lo más infame.

b Y ahora, ya en lo referente a Minos, voy a explicarte cómo lo elogian Homero y Hesíodo, para evitar que tú, que eres un hombre hijo de hombre, peques de palabra contra un héroe hijo de Zeus. En efecto, Homero, cuando, hablando de Creta, dice que tiene una numerosa población y noventa ciudades, añade:

entre ellas está Cnoso, gran ciudad en la que Minos
reinó durante nueve años como confidente del gran
[Zeus[14].

Pues bien, esto es lo que en pocas palabras dice Homero en elogio de Minos, como no hizo en relación con ninguno de los héroes. Que Zeus es, en efecto, un sofista y que este arte suyo es bellísimo lo pone de manifiesto también en otros muchos pasajes, pero aquí sobre todo. Dice, en efecto, que cada nueve años Minos se reunía con Zeus para hablar con él y que le frecuentaba para recibir sus lecciones, dando a entender que Zeus es sofista[15]. Ahora bien, que este beneficio de ser formado por Zeus no se lo haya adjudicado Homero a ningún otro héroe sino a Minos es un elogio admirable. Además, en la evocación de los muertos de la *Odisea*[16], representa a Minos juzgando con un cetro en la mano, y no a Radamanto. A Radamanto ni lo representa aquí juzgando ni en ninguna otra parte en relaciones con Zeus. Por ello yo afirmo que Minos ha sido elogiado por Homero entre todos, pues el hecho de que únicamente él, entre los hijos de Zeus, haya sido educado por Zeus es el colmo del elogio. Porque eso significa el verso

reinó durante nueve años como confidente del gran Zeus,

que Minos era amigo íntimo de Zeus. Porque *óaroi* son conversaciones, y *oaristḗs* es el confidente en las conversaciones. Minos pasaba, en efecto, un año entero cada nueve

[14] *Odisea* XIX 178 ss.

[15] En sentido etimológico de hombre hábil, discreto.

[16] XI 568. Pasaje citado también por PLATÓN en *Gorgias* 526d.

en el antro de Zeus, unas veces para recibir lecciones y
otras para demostrar lo que había aprendido de Zeus du-
rante su estancia en la etapa anterior. Hay algunos que
interpretan que el *oaristḗs* es un compañero de bebida y
de juegos de Zeus, pero podría alegarse la siguiente prueba
320 de que no tienen ningún sentido los que así opinan, pues
entre tantísimas personas como existen, tanto griegos co-
mo bárbaros, nadie se abstiene de banquetes ni de este
tipo de diversiones en las que interviene el vino, no siendo
los cretenses y, en segundo lugar, los lacedemonios, que
lo aprendieron de los cretenses [17]. Y en Creta, entre las
leyes que instituyó Minos hay una que prohíbe beber en
las reuniones hasta emborracharse [18]. Ahora bien, eviden-
temente Minos estableció como norma para sus conciuda-
danos lo que consideraba bueno, pues no iba a pensar
una cosa y hacer otra distinta de la que pensaba, como
b si fuera un estúpido. Por el contrario, esta convivencia
con Zeus consistía, como yo digo, en educar para la virtud
por medio de conversaciones. Por ello estableció para sus
propios conciudadanos estas leyes, gracias a las cuales Cre-
ta es permanentemente feliz, y también Lacedemonia, des-
de que empezó a utilizarlas como leyes divinas [19].

En cuanto a Radamanto, era un hombre bueno, ya que
c había sido educado por Minos, aunque no había sido for-
mado en la totalidad del arte real, sino en un aspecto sub-
alterno de este arte, como es el de presidir tribunales [20].

---

17 Sobre esta abstención de vino y banquetes en Cnoso y Lacedemonia, cf. *Leyes* I 636 ss. Platón censura esta prohibición absoluta porque defiende los banquetes como ocasión de educación.

18 Cf. Jenofonte, *Rep. Lac.* V 4 sobre normas relativas a la bebida y brindis.

19 Cf. *Leyes* I 631b.

20 Cf. *Político* 305c.

De ahí que tuviera reputación de buen juez, pues Minos lo utilizaba como guardián de leyes en la ciudad, mientras que empleaba a Talo en el resto de Creta. Este Talo recorría tres veces al año las aldeas, vigilando en ellas el cumplimiento de las leyes, que llevaba escritas en tablillas de bronce, por lo que se le llamó «hombre de bronce» [21].

También Hesíodo ha dicho de Minos cosas parecidas a éstas, pues al mencionar su nombre escribe: d

De cuantos mortales fueron reyes, él fue el más rey de [todos,
y reinó sobre numerosísimos pueblos vecinos,
porque tenía el cetro de Zeus y con él también gobernaba [ciudades [22].

Lo que el poeta llama *cetro de Zeus* no es otra cosa que la educación que recibió de Zeus, con la que Minos gobernaba Creta.

DISC. — Entonces, Sócrates, ¿por qué se ha difundido esta fama de Minos como persona ignorante y cruel? e

SÓC. — Por la misma razón por la que tú, mi buen amigo, y cualquier otra persona que tenga interés en mantener su buena reputación, te guardarás muy mucho de hacerte odioso a ningún poeta. Pues los poetas tienen mucho poder en el prestigio de las personas, según el sentido en que compongan sus poemas, elogiando o hablando mal de la gente. Es precisamente en eso en lo que cometió un error Minos, haciendo la guerra a esta ciudad [23], en la

---

[21] Para la leyenda de Talo, véase APOLODORO, *Biblioteca* I 26.

[22] No se sabe de dónde están sacados estos versos, no citados en ninguna otra parte.

[23] Se trata de Atenas.

que, entre una gran cantidad de sabios, hay también toda
321 clase de poetas de todo género, y especialmente trágicos. La tragedia aquí es antigua, y no empezó, como algunos piensan, con Tespis y Frínico [24], sino que, si se te ocurre pensar en ello, te darás cuenta de que se trata de un hallazgo muy antiguo de nuestra ciudad. Por otra parte, de entre los géneros poéticos, la tragedia es la que más deleita al pueblo y la más seductora, y por ello, cuando sacamos en ella a Minos a escena, nos vengamos de los famosos impuestos que nos obligó a pagar. Por esa razón, éste fue el error que cometió Minos al incurrir en nuestro odio, y de ahí surgió su mala fama, por la que tú pregun-
b tas. Pero de que fue un hombre bueno y ecuánime y un buen legislador, como dijimos anteriormente, la mejor prueba es que sus leyes son inamovibles, como propias de un hombre que supo encontrar la verdad en el gobierno de la ciudad.

DISC. — Creo que has pronunciado un discurso muy convincente, Sócrates.

SÓC. — Entonces, si lo que estoy diciendo es cierto, ¿no crees que los cretenses, conciudadanos de Minos y Radamanto, utilizan leyes antiquísimas?

DISC. — Sí me lo parece.

SÓC. — Ellos fueron, pues, los mejores legisladores de
c la antigüedad, a la vez guardianes y pastores de hombres, tal como Homero llamaba «pastor de pueblos» [25] al buen general.

---

[24] Pertenecen a las primeras generaciones de autores trágicos (siglo VI). Del segundo era famosa su *Toma de Mileto*, que provocó una gran emoción en los atenienses, por un acontecimiento del que se sentían responsables.

[25] Epíteto muy frecuente en Homero para referirse a reyes y caudillos.

DISC. — Desde luego.

SÓC. — Veamos, pues, en nombre del Zeus de la amistad, si alguien nos preguntara qué le da al cuerpo para mejorarlo un buen legislador y pastor del cuerpo, le diríamos exactamente y con pocas palabras que alimentos y entrenamiento, los primeros para hacerle crecer y el segundo para ponerlo en forma y fortalecerlo.

DISC. — Correcto.

SÓC. — Y si a continuación alguien nos preguntara ¿qué es lo que el buen legislador y el buen pastor da al alma para hacerla mejor?, ¿qué podríamos responderle para no avergonzarnos de nosotros mismos ni de nuestra edad[26]?

DISC. — No sé qué contestar a eso.

SÓC. — Pues en verdad es vergonzoso para el alma de cada uno de nosotros no saber con evidencia en qué consiste el bien y el mal, y preocuparse, en cambio, de saber lo que ocurre con el cuerpo y con todo lo demás.

---

[26] Alusión a la edad de su interlocutor.

LOS RIVALES

INTRODUCCIÓN

A diferencia de los anteriores diálogos, el autor ha hecho un auténtico esfuerzo para darle mayor interés literario y dramático, aunque desmerece de lo mejor de Platón en este sentido. Sócrates es el narrador y quien describe la escena, que tiene lugar en una escuela. El relato sustituye al drama, y la entrevista no se representa, sino que se cuenta. La puesta en escena recuerda, nada más empezar, el *Cármides* y el *Lisis*. El título hace alusión a los otros interlocutores, que son rivales en el afecto de dos de los muchachos. Ya el propio Trásilo, que lo incluyó en su cuarta tetralogía, junto a los dos *Alcibíades* y el *Hiparco*, tenía dudas sobre su autenticidad, como nos cuenta Diógenes Laercio (IX 37). Entre los críticos modernos, salvo poquísimas excepciones, se considera apócrifo. Aunque no carece de originalidad, Souilhé (págs. 107-110) ve en él la mano de un imitador y considera muy difícil atribuir a Platón un escrito tan diferente de su manera habitual. Quienquiera que sea su autor, no le falta audacia. La cuestión que plantea en sus pocas páginas es nada menos que la siguiente: ¿qué es la filosofía? (133c1). El interlocutor se refugia primero en la erudición o conocimiento de todas las artes. Reconociendo que ello es irrealizable, la limita a lo que conviene que sepa un hombre educado, lo que requiere inteligencia, no habilidad manual. Convencido de que es imposible dominar dos artes, replica que el filósofo (al que identifica sin duda con el ideal humano de hombre de cultura general, como Pericles) no necesita ser un profesional o experto en cualquier arte, sino capaz de seguir a los expertos, lo cual le convierte como en un *pentatlo*, que puede ser el segundo en cada una de las cinco

competiciones, pero no es el primero en ninguna. Están de acuerdo en que la filosofía es buena, y por ello útil, pero ¿qué utilidad tiene, por ejemplo, un conocimiento de la medicina inferior al conocimiento de un médico? El enfermo requiere al médico siempre antes que al filósofo. Sócrates toma la palabra para mostrar que el arte de hacer hombres mejores depende, en primer lugar y sobre todo, del conocimiento del bien y del mal, incluyéndose uno a sí mismo. Ello equivale a poseer las virtudes de la justicia y la *sōphrosýnē*, que es el autoconocimiento. De estas virtudes depende todo buen gobierno, ya sea el de las ciudades, ya el de las casas. De hecho, todo lo que llamamos rey, hombre de estado, cabeza de familia, amo (de esclavos), *sṓphrōn* y hombre justo son una misma cosa y practican el mismo arte. Este arte es el único en el que el filósofo debe ser no un subcampeón, sino el primero, sin duda.

El mensaje de este diálogo es genuinamente platónico, del tipo más socrático, y su parecido con otros diálogos puede explicarse admitiéndolo como un esbozo del que el *Cármides*, por ejemplo, sería una ampliación y profundización. La identificación de «bueno» y «útil» es típicamente socrática, y la imposibilidad de conocer un atributo de algo sin conocer su esencia (133b) se amplía en el *Menón;* el argumento de que no se puede dominar debidamente más que una destreza es básicamente el de la *República,* que también dice que la sabiduría filosófica no reside en ninguna de las artes especiales.

Souilhé niega que Platón identificara filosofía con justicia y gobierno de casas y ciudades. Precisamente es lo que hizo con el ideal del dirigente filósofo, que vio unido sobre todo en la singular persona de Sócrates. Si el diálogo fuera de Platón, podría insinuarse, sin dañar la probabilidad, que el título y los interlocutores contienen una insinuación del filósofo (Sócrates) en la cumbre de todo lo demás, el ideal del amor.

Souilhé supone que se trata de un producto de la Academia bajo la dirección de Polemón, cuando cambió de la especulación pura a la vida práctica. Pero, se pregunta, ¿cuándo dejó Platón de interesarse por la vida práctica?

LOS RIVALES

Entré en casa de Dionisio el gramático[1] y vi allí a 132a
unos jóvenes que tenían aspecto de estar muy bien dotados físicamente y parecían de familias bien consideradas; con ellos estaban sus amantes. En aquel momento estaban discutiendo dos de los muchachos, y aunque no pude oír bien el tema de su discusión, sin embargo me pareció que se trataba de Anaxágoras o de Enópides[2], pues daba la
impresión de que estaban dibujando unos círculos y que, b
apoyando las manos, fingían ciertas inclinaciones con la mayor seriedad. Y yo, que estaba sentado junto al amante de uno de ellos, le di con el codo y le pregunté en qué se ocupaban con tanto interés los dos muchachos, y le dije:

— «Sin duda es algo importante y hermoso lo que ha provocado en ellos tan gran interés».

Pero él me respondió:

— «¿Qué importante ni qué hermoso? Están parloteando sobre los espacios celestes y recitan camelos filosóficos».

---

[1] Uno de los maestros de Platón.

[2] Enópides era geómetra y astrónomo famoso (primera mitad del siglo VI), algo más joven que Anaxágoras. Ambos se dedicaban a representar gráficamente en la arena y por medio de gestos la oblicuidad de la eclíptica.

c Entonces yo, sorprendido por su respuesta, le dije:

— «Muchacho, ¿acaso te parece despreciable la filosofía? ¿Por qué te expresas con tanta dureza?».

Y el otro, su rival, que estaba sentado cerca de él, al oír mi pregunta y su contestación, dijo:

— «Desde luego, Sócrates, no te favorece preguntarle a ése si le parece despreciable la filosofía. ¿O es que no sabes que ese individuo se ha pasado la vida dislocándose, forrándose de comida y durmiendo[3]? Siendo así, ¿qué otra respuesta creías que podía dar sino que la filosofía es algo despreciable?».

Este amante era entendido en música, mientras que el
d otro, al que aquél denostaba, lo era en gimnástica. Yo consideré oportuno dejar de lado al que había interrogado, ya que ni siquiera él mismo pretendía ser hábil en palabras, sino en hechos, y quise interrogar al que se las daba de más sabio, para ver si podía sacar de él algún provecho. Así, pues, le dije:

— «La pregunta que hice iba dirigida a ambos, pero si tú crees que puedes responder mejor que él, te hago la misma pregunta: si crees que el filosofar es algo bello o no».

133 Apenas oyeron nuestras palabras, los dos muchachos dejaron de discutir y se convirtieron en nuestros oyentes. No sé lo que sentirían los amantes, pero por mi parte me sentí turbado, ya que siempre me ocurre lo mismo en presencia de jóvenes bellos. Sin embargo, me pareció que mi interlocutor no estaba menos angustiado que yo, a pesar de lo cual me contestó en seguida con mucho amor propio:

---

[3] GALENO (*Ad. Trasib.* c. 37) confirma esta opinión del interlocutor sobre los atletas y su manera de vivir.

— «Si alguna vez, Sócrates, creyera que el filosofar es despreciable, no me tendría por un hombre ni a cualquier otro que así pensara». b

Y hablaba en voz alta en dirección a su rival, para que su amante pudiera entenderle.

Entonces yo respondí:

— «¿Luego te parece hermoso el filosofar?».

— «Y mucho», contestó.

— «¡Cómo!», dije yo, «¿te parece posible saber si cualquier cosa es bella o fea sin saber de antemano lo que es?».

Dijo que no.

— «Entonces», dije yo, «¿sabes lo que es filosofar?». c

— «Desde luego», respondió.

— «¿Qué es, pues?», pregunté yo.

— «Pues ¿qué otra cosa que lo que se dice en Solón? Solón dijo, en efecto,

Voy envejeciendo sin dejar de aprender muchas cosas[4],

y también yo creo que el que vaya a ser filósofo debe aprender siempre nuevos conocimientos, tanto mientras es joven como cuando se hace viejo, para aprender lo más posible durante su vida».

A mí al principio no me pareció sin sentido lo que decía, pero después de haber reflexionado algo, le pregunté si creía que la filosofía era erudición.

— «Desde luego», dijo. d

— «¿Piensas que la filosofía es simplemente algo hermoso, o crees que también es buena?», le pregunté.

---

[4] PLATÓN cita este verso de Solón, muy conocido, en el *Laques* (188b, 189a) y en la *República* (VII 536d).

— «Creo que incluso es muy buena», dijo.

— «Entonces ¿ves esto como algo peculiar de la filosofía o piensas que ocurre así también con las demás cosas? Por ejemplo, la educación física ¿crees que no solamente es hermosa, sino que además es buena, o no?».

Y él, con mucha ironía, dio una doble respuesta: «A éste yo le diría que no es ninguna de las dos cosas, pero para ti, Sócrates, reconozco que es no sólo hermosa, sino
e buena, pues sé juzgar correctamente».

Entonces yo le pregunté: «¿tú crees que también en los gimnasios la educación física consiste en la multiplicación de ejercicios?».

Y él respondió:

— «Desde luego, de la misma manera que también en el filosofar creo que la erudición es filosofía [5]».

— «¿Crees entonces», dije yo, «que quienes cultivan la gimnasia aspiran a otra cosa que a tener un buen estado físico?».

— «Aspiran a eso», dijo.

— «Luego los numerosos ejercicios», le pregunté, «¿proporcionan ese buen estado físico?».

134 — «Pues ¿cómo podría tener el cuerpo un buen estado con pocos ejercicios?», dijo.

Yo pensé en ese momento que debía estimular al deportista para que viniera en mi ayuda con su experiencia de la gimnástica. De modo que me dirigí a él y le pregunté:

— «¿Por qué te nos mantienes callado, buen amigo, oyendo lo que dice éste? ¿O es que también tú crees que los hombres consiguen un buen estado físico a base de

[5] Éste será el tema del diálogo.

numerosos ejercicios, o más bien con ejercicios moderados?».

— «Yo, Sócrates», respondió, «creía que, según el dicho, hasta un cerdo[6] sabe que los ejercicios moderados proporcionan un buen estado físico. ¿Cómo no iba a con- b seguirlo un hombre que ni come ni duerme, de cuello delicado, demacrado por la meditación?».

Al decir esto, los muchachos se echaron a reír divertidos, mientras el otro se ponía colorado.

Y yo dije:

— «¡Cómo! ¿Estás entonces ya de acuerdo en que ni los muchos ni los pocos ejercicios proporcionan a los hombres un buen estado físico, sino que son los ejercicios moderados? ¿O tratas de mantener enérgicamente tu opinión contra nosotros dos en la conversación?».

— «Contra éste», dijo, «combatiría muy a gusto, y c estoy seguro de que sería capaz de mantener la tesis que adelanté, incluso aunque se tratara de una proposición más débil que ésta (porque ello no tiene ninguna importancia[7]), pero contra ti no tengo ninguna necesidad de discutir de manera absurda, sino que convengo contigo en que no son los muchos ejercicios, sino los moderados, los que proporcionan a los hombres bienestar».

— «¿Y qué me dices de los alimentos? ¿Los moderados o los abundantes?».

También estuvo de acuerdo conmigo en los alimentos.

---

[6] Aunque puede haber una alteración del texto, también puede ser imitación de *Laques* 196d.

[7] El tema tiene relación con el debate entre el argumento Justo e Injusto de las *Nubes* y también con el *Fedón* (90bc): el filósofo es un «controversista» capaz de hacer prevalecer indistintamente el pro o el contra.

d Todavía le obligué a reconocer que también en todo lo demás referente al cuerpo era mucho más útil la moderación, y no el exceso ni la escasez. Convino conmigo en que era la mesura.

— «¿Y qué hay en lo referente al alma? ¿La benefician las provisiones moderadas o las excesivas?».

— «Las moderadas», dijo.

— «¿Y no son las ciencias una de las provisiones que se le aportan al alma?».

Estuvo de acuerdo en ello.

— «Entonces, ¿también de éstas es útil la mesura y no el exceso?».

Lo reconoció.

e — «¿A quién deberíamos dirigirnos correctamente para preguntarle cuáles son los ejercicios y los alimentos moderados para el cuerpo?».

Los tres estuvimos de acuerdo en que había que preguntar al médico o al entrenador.

— «Y sobre la siembra de semillas ¿quién nos dirá cuál es la justa medida?».

También en esto estuvimos de acuerdo en que se trataba del labrador.

— «Y tratándose de la implantación y siembra de conocimientos en el alma, ¿a quién podríamos preguntar razonablemente cuántos y cuáles son los moderados?».

135 A partir de aquí, ya todos nos sentimos llenos de confusión. Entonces yo les hice en broma la siguiente pregunta: «Puesto que estamos en un apuro, ¿queréis que les preguntemos esto a los muchachos? ¿O tal vez nos da vergüenza, como decía Homero refiriéndose a los pretendientes, que creían que no había ningún otro digno de tender el arco [8]?».

[8] *Odisea* XXI 285.

Y como me dio la impresión de que se estaban desmoralizando ante la discusión, intenté examinar el tema desde otro punto de vista, y les dije:

— «¿Cuáles son, sobre todo, los conocimientos que suponemos debe aprender el filósofo, ya que no debe tenerlos todos, ni siquiera demasiados?».

Tomó entonces la palabra el erudito y dijo: *b*

— «Los conocimientos más hermosos y los más convenientes serían los que permitieran un mayor renombre en filosofía. Y conseguiría el máximo renombre quien se mostrara experto en todas las artes, o al menos en la mayor parte de ellas, y especialmente en las más dignas de estima, aprendiendo de dichas artes lo que conviene que aprendan los hombres libres, o sea, cuanto depende de la inteligencia y no del trabajo manual».

— «¿Entiendes tú por ello», dije yo, «algo parecido al arte de la construcción? Porque en ella podrías contra- *c*
tar a un albañil por cinco o seis minas, mientras que no lo harías con un buen arquitecto ni por diez mil dracmas, ya que hay pocos en toda Grecia. ¿Es algo así lo que tú quieres dar a entender?».

Y él, después de oír mis palabras, convino en que quería decir algo parecido.

Entonces le pregunté si no era en realidad imposible que una misma persona aprendiera bien solamente dos artes, y con mayor razón muchas más, y además importantes. Pero él me dijo:

— «No trates de interrumpirme con tales objeciones, Sócrates, dando a entender que yo digo que es preciso que el filósofo sepa a la perfección cada una de las artes como si fuera el propio profesional, sino como conviene *d*
a un hombre libre y culto, y sea capaz de seguir, mejor que los presentes, las explicaciones del artesano, y de for-

mar su propia opinión, de forma que dé la impresión de ser el más conocedor y más inteligente de cuantos suelen asistir a cualquier lección teórica o práctica sobre las artes».

Y yo, que todavía no sabía exactamente lo que quería decir, intervine:

e — «No sé si comprendo bien lo que entiendes por fi-
lósofo, pues me da la impresión de que estás diciendo que
son algo así como los pentatlos en los concursos atléticos,
comparados con los corredores y los luchadores[9]. Los pri-
meros, en efecto, son inferiores a éstos en sus respectivas
pruebas y van en segundo lugar después de ellos, pero en
relación con los demás atletas ocupan el primer lugar y
están por encima de ellos. Tal vez es algo parecido lo que
intentarías decir que produce la filosofía en quienes la
136 practican: quedan por debajo de los que se distinguen por
su conocimiento de las artes, pero, aun estando en segun-
do lugar, aventajan a los demás, y, de esta manera, el
hombre que cultiva la filosofía viene a ser en todo un
'segundo'. Algo parecido creo que has tratado de descri-
bir».

— «Me parece, Sócrates», dijo, «que has comprendido
bien lo que se refiere al filósofo al compararlo con el
pentatlo, pues se comporta totalmente de tal manera que
no se esclaviza a nada ni se esfuerza en ninguna actividad
con tal entrega que por su atención a un solo asunto pue-
da dejar abandonado todo lo demás, como hacen los ar-
b tesanos, sino que se dedica a todo con mesura».

[9] El pentatlo constaba de cinco pruebas: la lucha, el salto, la carrera, el disco y la jabalina. Los antiguos estaban de acuerdo en que el pentatlo era superior en salto, disco y jabalina, mientras que los luchadores y corredores profesionales eran mejores.

Después de esta contestación, como yo estaba deseando saber exactamente qué es lo que quería decir, le pregunté si creía que los buenos eran útiles o inútiles [10].

— «Por supuesto que útiles, Sócrates», dijo.

— «Entonces, si efectivamente los buenos son útiles, ¿los malos son inútiles?».

Estuvo en ello de acuerdo.

— «Entonces, ¿piensas que los filósofos son útiles o no?».

Convino en que eran útiles, y añadió que creía que c
eran las personas más útiles.

— «Pues bien, veamos, si lo que dices es cierto, ¿en qué nos resultan útiles esos 'segundos' citados? Porque resulta evidente que el filósofo es inferior a cada uno de los que dominan un oficio».

Estuvo de acuerdo.

— «¡Bien!», dije yo, «si te encontraras tú mismo enfermo, o alguno de tus amigos por los que sientes un gran afecto, ¿llamarías para conseguir su curación a ese 'segundo' o llevarías a tu casa a un médico?».

— «A ambos», dijo. d

— «No me digas que a los dos», dije yo, «sino a cuál de ellos con preferencia y en primer lugar».

— «Nadie podría dudar», dijo, «que con preferencia y antes al médico».

— «Y si viajaras en un navío zarandeado por la tormenta, ¿a quién confiarías tu salvación y la de tus bienes, al piloto o al filósofo?».

— «Al piloto, desde luego».

[10] Identificación de utilidad con bondad, concepto socrático mil veces repetido.

— «¿Y no ocurre lo mismo con todo lo demás, o sea que, mientras haya un buen especialista, el filósofo no sirve para nada?».

— «Así parece», dijo.

e — «¿Y no nos resulta ahora que el filósofo es inútil? Porque siempre tenemos a nuestra disposición un especialista, en cualquier parte. Sin embargo, reconocemos que los buenos son útiles, y los bellacos, inútiles».

Se vio obligado a reconocerlo.

— «Entonces, ¿cuál es la consecuencia? ¿Puedo hacerte una pregunta, o resulta algo ineducado el hacerlo?».

— «Pregunta lo que quieras».

137 — «En realidad», dije, «sólo intento resumir lo que ya hemos dicho, que viene a ser más o menos lo siguiente: convinimos en que la filosofía era un bien y que los propios filósofos son buenos, que los buenos son útiles y los bellacos inútiles. Pero a su vez reconocimos que, mientras haya buenos especialistas, los filósofos son inútiles, y que siempre hay disponible un especialista. ¿No estuvimos de acuerdo en estos puntos[11]?».

— «Desde luego», dijo él.

— «Luego, al parecer, siguiendo tu propio razonamiento, estuvimos de acuerdo en que, si el hecho de ser filósofo es conocer las artes como tú dices, los filósofos son
b bellacos e inútiles mientras haya artes entre los hombres. Sin embargo, mi querido amigo, no vaya a resultar que no sean realmente así y que el filosofar no consista en afanarse en el estudio de las artes ni vivir continuamente

[11] Esta sátira del filósofo recuerda la caricatura del *Eutidemo:* el filósofo aficionado quiere tener un barniz de diversas ciencias, y acaba siendo inferior a los especialistas.

absorbidos por cuestiones extrañas [12] o adquiriendo conocimientos enciclopédicos, sino algo distinto, porque yo creía que todo eso era degradante y que se llamaba mercenarios [13] a los que se afanan por las artes. Sabremos con más claridad si es cierto lo que digo si me contestas a esta pregunta ¿quiénes son los que saben dominar correctamente a los caballos, los que los hacen mejores o los demas [14]?».

— «Los que los hacen mejores». c

— «¿Y qué pasa con los perros? Los que saben hacerlos mejores ¿no son también los que saben dominarlos correctamente?».

— «Sí».

— «Entonces, ¿es el mismo arte el que los hace mejores y el que los doma correctamente?».

— «Así me lo parece», dijo.

— «Y este arte que los hace mejores y los adiestra correctamente ¿es también el mismo que sabe reconocer a los buenos y a los malos, o es otro?».

— «Es el mismo», dijo.

— «¿Estarás también dispuesto a reconocer eso mismo en lo que a los hombres se refiere, que el arte de hacerlos d mejores es también el mismo que los endereza y sabe distinguir a los buenos y a los malos?».

— «Desde luego», dijo.

---

[12] Para PLATÓN (*República* IV 433a), la justicia debe dedicarse a sus propios asuntos y no preocuparse de temas raros. En este diálogo se identifican filosofía y ciencia de la justicia y se asumen aquellas ideas.

[13] Los «bánausoi» son artesanos que se ganan la vida con el trabajo de sus manos.

[14] Cf. *Gorgias* 476 ss. sobre el tipo de castigo que, aplicado de una manera racional, mejora a quien lo recibe.

— «¿Y el que vale para uno vale para muchos, y el que sirve para muchos, también sirve para uno?».

— «Sí».

— «¿Y ocurre lo mismo también con caballos y con cualquier otra clase de seres?».

— «Estoy de acuerdo».

— «¿Y cuál es la ciencia que reprime correctamente en las ciudades a los intemperantes y a quienes quebrantan las leyes? ¿No es la ciencia jurídica [15]?».

— «Sí».

— «¿Y llamas justicia a esta misma o a alguna otra [16]?».

— «No, sino a ésta».

e — «¿Y no es con la misma ciencia con la que se adiestra correctamente con la que también se reconoce a los buenos y a los malos?».

— «Con ella».

— «Y el que conoce a uno ¿no conoce también a muchos?».

— «Sí».

— «Y el que no puede reconocer a muchos, tampoco reconocerá a uno».

— «Así es».

— «Luego si un caballo no fuera capaz de reconocer a los caballos buenos y malos, ¿tampoco podría reconocer cómo es él mismo?

— «Lo reconozco».

---

[15] Sobre el papel de la ciencia jurídica, comparada con la medicina, véase *República* III 409e, 410a.

[16] Cf. *Gorgias* 478a, donde Sócrates explica que los castigos razonables son obra de la ciencia jurídica, tal como se libera de la pobreza con el arte financiero o de la enfermedad con la medicina.

— «Y si un buey fuera incapaz de reconocer a los bueyes buenos y malos, ¿tampoco sería capaz de reconocer cómo es él mismo?».

— «Así es», dijo.

— «¿Y ocurriría lo mismo tratándose de un perro?».

Lo reconoció.

— «Pues bien, cuando se trata de un hombre que es 138
incapaz de reconocer a los hombres buenos y malos, tampoco será capaz de distinguir si él es bueno o malo, ya que también él mismo es un hombre».

Estuvo de acuerdo en ello.

— «Y no conocerse uno mismo ¿es ser sabio o no serlo?».

— «Es no ser sabio».

— «Luego conocerse a sí mismo es ser sabio [17]».

— «Estoy de acuerdo», dijo.

— «Eso es, al parecer, lo que recomienda la inscripción de Delfos [18]: practicar la sabiduría y la justicia».

— «Así parece».

— «¿Y es con esa misma virtud con la que sabemos enderezar correctamente?».

— «Sí».

— «Luego la justicia es la virtud con la que sabemos b
enderezar bien, y la sabiduría es la que nos permite reconocernos a nosotros mismos y a los demás».

— «Eso parece», dijo.

— «Luego justicia y sabiduría son una misma cosa».

— «Aparentemente».

— «¿Y las ciudades no están bien administradas cuando reciben su castigo los injustos?».

---

[17] Cf. *Cármides* 164c-167b, 169c-172c, d.

[18] En el *Protágoras* (343a), PLATÓN atribuye a los Siete Sabios el origen de la inscripción délfica «conócete a ti mismo».

— «Es verdad lo que dices», respondió.

— «Entonces, ésta es el arte política».

Mostró su acuerdo.

— «Y cuando un solo hombre gobierna correctamente una ciudad, ¿no se le da el nombre de tirano y rey?».

— «Así es».

— «¿No gobierna en ese caso con un arte tiránico y regio?».

— «En efecto».

— «¿Y estas artes no son las mismas que aquéllas?».

— «Lo parecen».

c — «¿Qué ocurre entonces cuando un hombre gobierna correctamente su casa? ¿Qué nombre se le da? ¿No se le llama administrador y dueño?».

— «Sí».

— «¿Y éste gobierna bien su casa por medio de la justicia o con otro arte cualquiera?».

— «Por medio de la justicia».

— «Entonces, al parecer, son una misma cosa rey, tirano, político, administrador, amo, sabio y justo. Y constituyen un mismo arte el real, el tiránico, el político, el económico y la sabiduría».

— «Así parece», dijo.

d — «¿Será entonces vergonzoso para un filósofo, cuando un médico diga algo sobre los enfermos, no poder seguir sus palabras ni contribuir con su opinión sobre lo que se dice o se hace, y lo mismo cada vez que habla algún especialista? En cambio, si habla un juez o un rey, o cualquier otro de los que acabamos de citar, ¿ya no es vergonzoso que no sea capaz de seguir el filósofo sus explicaciones ni aportar su consejo sobre ellas [19]?».

---

[19] El autor del diálogo asimila la filosofía con la moral y la política.

— «¿Cómo no va a ser vergonzoso, Sócrates, no poder expresar su opinión en materias tan importantes?».

— «¿Diremos entonces que también en estos temas», e
dije, «el filósofo debe ser pentatlo y segundón, ocupar en todo el segundo lugar y ser un inútil mientras esté presente alguno de esos especialistas, o más bien declararemos que el filósofo no debe confiar a ningún otro su casa, ni ocupar en esto el segundo lugar, sino que él mismo debe dirigirla juzgando con justicia, si su casa va a estar bien administrada?».

Estuvo de acuerdo conmigo.

— «En consecuencia, tanto si sus amigos se confían a
su arbitraje como si la ciudad le encarga un asunto para 139
que lo determine y lo juzgue[20], ¿no sería vergonzoso aparecer como una persona de segunda fila, o de tercera, en vez de ser el primero?».

— «Así me lo parece».

— «Luego la filosofía, mi querido amigo, está muy lejos de ser erudición y estudio de las artes».

Después de pronunciar yo estas palabras, el sabio, avergonzado por lo que había dicho anteriormente, se calló; el ignorante mostró su conformidad, y los demás aplaudieron mis palabras.

Para los antiguos no hay una frontera muy clara entre política, economía y moral. Se sabe también que, en la Academia, la política y la dialéctica fueron parte esencial de la actividad filosófica.

[20] Alusión al doble arbitraje del derecho griego: el arbitraje obligatorio y el arbitraje privado.

TÉAGES
O
SOBRE EL SABER

INTRODUCCIÓN

Demódoco pide consejo a Sócrates sobre la educación de su hijo Téages, y el maestro pregunta al muchacho cuáles son sus aspiraciones. Como Alcibíades y otros muchos, ambiciona el poder político. Sin embargo, no desea solicitar consejo a los políticos, ya que el propio Sócrates sostiene que no son capaces de transmitir el secreto de su éxito a sus propios hijos, lo cual parece cierto. Por ello, lo que más le gustaría es recibir las enseñanzas del propio Sócrates. Su padre, Demódoco, apoya con entusiasmo esta propuesta, pero Sócrates pone dificultades: el muchacho debería acudir mejor a alguno de los sofistas, maestros profesionales en tales materias. En cuanto a él, no está en sus manos decir si un discípulo podrá progresar bajo sus cuidados: si su mentor divino *(daímōn)* prohíbe la colaboración o no la apoya activamente, será un fracaso. Añade ejemplos de la intervención de este *daímōn* tanto en el campo educacional como en otros. Téages, sin embargo, insiste en afrontar el riesgo, y Sócrates lo admite después de haber hecho esta advertencia.

El personaje de Téages es citado en la *Apología* 33e y en la *República* 496b-c, en ambos casos como colaborador o discípulo de Sócrates. En la Antigüedad no parece que se pusiera en duda la autenticidad de este diálogo. Trásilo lo incluye en su catálogo, al frente de la quinta tetralogía, junto al *Cármides, Laques* y *Lisis*. La analogía de situaciones justifica, sin duda, esta colocación: Cármides también piensa entregarse al «encanto» socrático, y Laques viene igualmente a Sócrates acompañado de

Lisímaco, como Demódoco, para tratar el grave problema de la educación de su hijo.

Sin embargo, casi todos los críticos modernos consideran apócrifa esta obra atribuida a Platón. Souilhé[1] cita, aparte de él mismo, a doce eruditos, Schleiermacher entre ellos, que niegan la autenticidad del *Téages,* y cuatro que la apoyan. No hay serios argumentos lingüísticos contra ella y hay estrechos paralelos en otros diálogos que permiten mantener la teoría de la imitación. La descripción del procedimiento de los sofistas (128a) recuerda claramente a la *Apología* 19e-20a, y sobre todo al *Protágoras* 316c; la afirmación de que los políticos no son capaces de enseñar a sus propios hijos (126d: en realidad, dice «que sus hijos no resulten mejores que los hijos de los zapateros») aparece en *Prot.* 319e-20b y *Menón* 93b-94e; en cuanto a la señal divina, la citan con frecuencia tanto Platón como Jenofonte, y con referencia específica a la conducta de los discípulos, en *Teeteto* 151a. El libro VI de la *República* pudo sugerir la primera idea sobre el tema, así como sus personajes y el episodio principal, pero el autor ha utilizado la mayoría de los textos en los que Platón señala las intervenciones de la «voz demónica», y contra este *daimónion* lanzan los críticos sus más afilados dardos. Souilhé le dedica más de seis páginas, y su resultado es que el *Téages* se compuso cuando Sócrates se había convertido en una figura de leyenda como Pitágoras, una especie de mago y taumaturgo.

Comparando pasajes muy parecidos de *Apología* 19e y *Téages* 128a, *Teeteto* 150e y 151a con *Téages* 129e y 130a, y *Alcibíades I* 105a con *Téages* 126e, Souilhé llega a la conclusión de que el *Teeteto* es el modelo del *Téages* y que fue escrito después del *Alcibíades I* (340/339), aunque no se puede decidir cuánto tiempo después.

---

[1] Souilhé, J., *Dialogues suspects y Dialogues apocryphes*, introducciones, textos y traducciones, vol. XIII, Serie Budé, 1930.

TÉAGES

DEMÓDOCO, SÓCRATES, TÉAGES

DEMÓDOCO. — Sócrates, necesitaría hablar en privado 121 contigo de algunas cosas, si tienes tiempo. Y aunque estés ocupado, si no se trata de algo muy importante, haz un hueco para mí.

SÓCRATES. — Pues precisamente no tengo nada que hacer y si encima es por ti, con mucho mayor motivo. De modo que, si quieres hablar, puedes hacerlo.

DEM. — ¿Quieres entonces que nos retiremos fuera, junto al pórtico de Zeus Liberador[1]?

SÓC. — Como te parezca.

DEM. — Vayamos entonces. Sócrates, todas las cosas *b* que crecen da la impresión de que se parecen, tanto las que nacen de la tierra como los seres vivos en general y el hombre. En efecto, en lo que se refiere a las plantas, nos resulta facilísimo a nosotros los agricultores preparar todo lo previo a la plantación, e incluso el cultivo, pero cuando empieza a vivir lo plantado, entonces el cuidado de la planta resulta infinito, difícil y penoso. Da la impre-

[1] Estaba junto al barrio del Cerámico, así llamado por los alfareros que vivían en él.

sión de que ocurre lo mismo cuando se trata de hombres[2]:
c por mis propios problemas juzgo los de los demás. En
efecto, la siembra, o la concepción, o como haya que lla-
marla, de este hijo mío resultó la cosa más sencilla del
mundo, pero su educación me resulta muy difícil y siempre
estoy atemorizado y con miedo por él. Sin hablar de otras
muchas circunstancias que podría aducir, el empeño que
le ha entrado ahora me tiene asustado, aunque no es inno-
ble, pero sí peligroso: ahí lo tienes, Sócrates, deseando,
d según afirma, hacerse sabio. Me da la impresión de que
son algunos de sus camaradas y convecinos que bajan a
la ciudad[3] los que le trastornan con las conversaciones
que se traen; está tratando de imitarles, y hace tiempo
que me está molestando pidiendo que me ocupe de él y
pague a algún sofista para que lo haga sabio[4]. A mí me
importa muy poco el dinero, pero creo que se precipita
122 a un gran peligro. Hasta ahora lo estuve conteniendo con
buenas palabras, pero como ya no me siento capaz, creo
que lo mejor es hacerle caso, para evitar que alterne a
menudo con alguien por ahí sin que yo me entere y se
me pervierta. Precisamente he venido a eso hoy, para po-
nerle en relación con alguno de los que pasan por sofistas.
Tú apareciste muy oportunamente, porque eres la persona
que con mayor interés querría consultar sobre este tema
que voy a decidir. Por ello, si puedes darme algún consejo

---

[2] Estas comparaciones que aduce PLATÓN para referirse a la educación se repiten en el *Eutifrón* (2d), *Teeteto* (167b), *República* VI 491d, *Leyes* VI 765e. Concretamente, en la *República* recuerda los cuidados con que debe rodearse al niño, como a una planta, para que se desarrolle en buenas condiciones.

[3] Demódoco vivía en Anagirunte, aldea del Ática.

[4] Sócrates reacciona contra la moda vigente en Atenas (véase el *Protágoras*), que hacía que los jóvenes se dejaran atraer por los sofistas.

sobre lo que acabas de oír de mí, puedes y debes ha- b
cerlo[5].

SÓC. — Pues bien, Demódoco, también se dice que un
consejo es algo sagrado[6]. Y si hay algún otro que lo sea,
sería este que me pides ahora, porque no hay cosa más
divina sobre la que un hombre podría deliberar que la re-
ferente a la educación suya o de sus allegados. Por ello,
ante todo pongámonos de acuerdo tú y yo sobre lo que
creemos que es el tema de nuestra deliberación, no vaya
a ocurrir que muchas veces yo entienda una cosa y tú otra c
y, después de haber estado mucho tiempo reunidos, nos
sintamos en ridículo, yo dando consejos y tú recibiéndo-
los, porque no estábamos pensando en las mismas cosas.

DEM. — Yo creo que tienes razón, Sócrates, y que es así como debemos proceder.

SÓC. — Claro que es así, aunque no del todo, porque
voy a hacer un pequeño cambio: me estoy dando cuenta
de que este muchacho podría no estar deseando lo que
nosotros pensamos que está deseando, sino otra cosa, y
entonces nos vamos a encontrar todavía más desconcer- d
tados por estar deliberando sobre algo distinto de lo que
él desea. Por ello, pienso que lo más correcto sería empe-
zar por él mismo y preguntarle qué es lo que desea.

DEM. — Bien, es posible que sea mejor como tú dices.

SÓC. — Dime, ¿cuál es el bonito nombre de este muchacho? ¿Cómo debemos llamarle?

---

[5] Puede estar inspirado este pasaje en el *Laques* 130 ss., 200d ss., *Menón* 91a y *Eutidemo* 306d ss.

[6] Este proverbio admite distintas interpretaciones: es sagrado porque muchos se niegan a darlo por temor a la responsabilidad y miedo de profanar un objeto venerable, o porque se alaba un consejo tanto como una cosa santa, que es el sentido que parece tener aquí.

DEM. — Sócrates, su nombre es Téages.

SÓC. — ¡Qué nombre más bonito le pusiste a tu hijo, Demódoco, adecuado a lo santo [7]! Dinos entonces, Téages, ¿dices que deseas ser sabio y pides a tu padre aquí presente que encuentre un hombre cuya compañía te haga ser sabio?

TÉAGES. — Sí.

SÓC. — ¿Llamas sabios a los entendidos en cualquier materia que sea, o a los ignorantes?

TÉA. — Desde luego, me refiero a los entendidos.

SÓC. — ¡Cómo! ¿Es que no te instruyó tu padre y te educó en las materias en que lo son aquí en general los hijos de padres nobles, como, por ejemplo, las letras, la cítara, la lucha y otro tipo de competiciones [8]?

TÉA. — A mí sí, desde luego.

123 SÓC. — ¿Y todavía crees que te falta algún conocimiento, en el que conviene que tu padre se preocupe de ti?

TÉA. — Yo sí lo creo.

SÓC. — ¿Qué conocimiento es? Dínoslo para que podamos complacerte.

TÉA. — Él lo sabe, Sócrates, porque se lo he dicho muchas veces, pero te lo dice a propósito, haciendo como si no supiera cuáles son mis deseos. También me combate con otras argucias parecidas y no está dispuesto a ponerme en relación con nadie.

b SÓC. — Pero es que hasta ahora lo que le dijiste es como si se lo hubieras dicho sin testigos. Ahora, en cam-

---

[7] Era el padre el que decidía el nombre de sus hijos y tenía el derecho de cambiarlo más tarde. Los nombres compuestos en los que entra la palabra *theós* son muy numerosos. «Téages» significa consagrado a dios o el que venera a dios.

[8] La carrera, el salto, el lanzamiento de jabalina (pentatlo), con disco y lucha.

bio, tómame como testigo, y delante de mí dile cuál es esa sabiduría que deseas. Veamos, si estuvieras deseando la sabiduría con la que los hombres gobiernan las naves y yo te preguntara: «díme, Téages, ¿cuál es la ciencia que echas de menos, por la que reprochas a tu padre que no está dispuesto a ponerte en contacto con las personas que podrían hacerte sabio?», ¿qué me contestarías? ¿Que es cuál? ¿No dirías que es la del piloto?

TÉA. — Sí.

SÓC. — Y si estuvieras deseando ser sabio en la sabi- *c*
duría capaz de dirigir los carros y por ello censuraras a tu padre, cuando yo te preguntara qué sabiduría es ésa, ¿cuál responderías que es? ¿No dirías que es la del auriga?

TÉA. — Sí.

SÓC. — Y la que ahora estás deseando ¿es una sabiduría anónima o tiene nombre?

TÉA. — Estoy seguro de que tiene nombre.

SÓC. — ¿Y sabes cuál es, aunque no conozcas su nombre, o también sabes el nombre?

TÉA. — También conozco el nombre.

SÓC. — ¿Qué nombre es? Dilo.

TÉA. — ¿Qué otro nombre se le podría dar, Sócrates, *d*
sino el de sabiduría?

SÓC. — ¿Y el arte de conducir los caballos no es también una sabiduría? ¿O crees que es una ignorancia?

TÉA. — De ningún modo.

SÓC. — ¿Es entonces sabiduría?

TÉA. — Sí.

SÓC. — ¿Y de qué nos sirve? ¿No sabemos gracias a ella dirigir las yuntas de caballos [9]?

TÉA. — Sí.

---

[9] Todo este pasaje es una repetición de *Alcibíades I* 125c, d.

SÓC. — ¿Y la navegación no es también una sabiduría?

TÉA. — Yo sí lo creo.

SÓC. — ¿No es esa sabiduría la que nos permite dirigir las naves?

TÉA. — Ésa es, en efecto.

SÓC. — Y la que tú deseas ¿qué sabiduría es? ¿Qué sabemos dirigir gracias a ella?

e TÉA. — Yo creo que con ella sabemos gobernar hombres.

SÓC. — ¿Enfermos, acaso?

TÉA. — Desde luego, no.

SÓC. — Porque ésa es la ciencia médica. ¿No es así?

TÉA. — Sí.

SÓC. — Entonces, ¿sabemos con ella dirigir a los que cantan en los coros?

TÉA. — No.

SÓC. — Porque ésa es la música.

TÉA. — Así es.

SÓC. — Entonces, ¿es la sabiduría que nos permite gobernar a los que se entrenan en el gimnasio?

TÉA. — No.

SÓC. — Porque ésa es la gimnástica.

TÉA. — Sí.

SÓC. — Entonces, ¿te refieres a la sabiduría que nos enseña a gobernar a los que hacen qué cosa? Intenta decirlo como yo lo hice con los ejemplos anteriores.

124 TÉA. — Yo creo que a los que habitan en la ciudad.

SÓC. — ¿Y no están también en la ciudad los enfermos?

TÉA. — Sí, pero no me refiero sólo a éstos, sino en general a los ciudadanos.

SÓC. — ¡A ver si acabo de entender a qué arte te refieres! Porque creo que no se trata de la que nos permiti-

ría gobernar a los segadores o vendimiadores, plantadores, sembradores y trilladores. Porque es la agricultura la ciencia con la que los gobernamos. ¿No es así?

TÉA. — Sí.

SÓC. — Tampoco creo que te refieras a la sabiduría que nos permite gobernar a todos los serradores, taladradores, pulidores y torneros, ya que ésta es la ciencia del carpintero, ¿no? *b*

TÉA. — Sí.

SÓC. — Tal vez te estás refiriendo a la sabiduría que nos capacita para gobernar a toda esa gente, todos los labradores, carpinteros, artesanos y simples particulares, sean hombres o mujeres.

TÉA. — Hace tiempo que estoy queriendo referirme a ésa, Sócrates.

SÓC. — ¿Podrías decirme entonces si Egisto, el que mató a Agamenón en Argos, gobernaba a esos que tú dices, artesanos, particulares, hombres y mujeres, o a otra clase de gente? *c*

TÉA. — No, sino a éstos.

SÓC. — ¿Y qué me dices de Peleo, hijo de Éaco[10]? ¿No reinaba en Ptía sobre esa misma clase de gente?

TÉA. — Sí.

SÓC. — ¿Y no has oído decir que Periandro[11], el hijo de Cipselo, gobernó en Corinto?

TÉA. — En efecto.

SÓC. — ¿Y no gobernaba en su ciudad sobre esta misma clase de personas?

TÉA. — Sí. *d*

[10] Peleo, rey de Ptía, padre de Aquiles, mató por descuido a su hermano Foco y tuvo que expatriarse. Se casó con la ninfa Tetis.

[11] Considerado uno de los Siete Sabios de Grecia en muchas listas.

SÓC. — ¿Y qué me dices de Arquelao[12], el hijo de Pérdicas, que gobierna desde hace poco en Macedonia? ¿No crees que gobierna a esta misma clase de gente?

TÉA. — Sí, desde luego.

SÓC. — Y en cuanto a Hipias, el hijo de Pisístrato[13], que gobernó en nuestra propia ciudad, ¿sobre quiénes crees que gobernaba? ¿No era a estas mismas personas?

TÉA. — Claro que sí.

SÓC. — ¿Podrías decirme qué calificativo tienen Bacis y Sibila y nuestro paisano Anfílito[14]?

TÉA. — ¿Qué otro va a ser, Sócrates, sino el de adivinos?

e SÓC. — Tienes razón. Pero intenta también responderme qué calificativo tienen éstos, Hipias y Periandro, por la clase de gobierno que ejercen.

TÉA. — Yo creo que el de tiranos. ¿Qué otro podrían tener?

SÓC. — Luego ¿quienquiera que desea ejercer su mando sobre todos los hombres de la ciudad desea tener el mismo poder que ésos, el poder tiránico, y ser tirano?

TÉA. — Así parece.

SÓC. — ¿Y es eso lo que tú dices que deseas?

TÉA. — Lo parece, a juzgar por mis palabras.

SÓC. — ¡Infame! Ahora resulta que por estar deseando hace tiempo ser nuestro tirano reprochabas a tu padre

---

[12] Arquelao fue rey de Macedonia: hijo natural de Pérdicas III, subió al trono después de una serie de crímenes. Cf. *Alcibíades II* 141d.

[13] Cf. *Hiparco*. Hipias ejerció la tiranía en Atenas a la muerte de su padre.

[14] Bacis y Sibila son denominaciones de personajes inspirados con virtudes proféticas. Anfílito de Acarnania, contemporáneo de Onomácrito, fue un adivino famoso citado por Heródoto.

porque no te enviaba a la escuela de algún maestro de 125
tiranía. Y tú, Demódoco, que sabías hace mucho lo que éste deseaba y no te faltaban medios para enviarle a algún sitio, habiendo podido convertirle en un maestro de la sabiduría que está deseando, ¿no te avergüenzas de echárselo en cara y de no haber querido enviarle? Pero ahora —ya lo estás viendo—, puesto que te ha acusado ante mí, debemos deliberar juntos a quién lo podríamos mandar y a quién podría frecuentar para convertirse en un buen tirano.

Dem. — Sí, Sócrates, ¡por Zeus!, deliberemos, porque b
yo creo que en este importante tema se necesita un serio consejo.

Sóc. — Permíteme, amigo mío. Preguntémosle primero lo indispensable.

Dem. — Pregunta, pues.

Sóc. — ¿Qué te parece, Téages, si recurriéramos a Eurípides? Porque Eurípides en alguna parte [15] dice:

Sabios son los tiranos por su convivencia con sabios.

Y si en vista de ello alguien le preguntara a Eurípides:
«Eurípides, ¿por su convivencia con qué clase de sabios c
tú afirmas que los tiranos se hacen sabios?». Es como si al decir que

los labradores son sabios por su convivencia con sabios

le preguntáramos: ¿con sabios en qué? ¿Qué nos contestaría? ¿Podría darnos otra respuesta que con sabios en agricultura?

[15] En un pasaje de la *República* (VIII 568a) Platón también atribuye este verso a Eurípides, pero el escoliasta de Aristófanes *(Tesm.* 21) afirma que la cita es de Sófocles, concretamente del *Áyax de Locro.*

TÉA. — No podría darnos otra respuesta.

SÓC. — Y si dijera que

los cocineros son sabios por su convivencia con sabios

y le preguntáramos: ¿sabios en qué?, ¿qué nos contestaría? ¿No diría que con los sabios en el arte culinaria?

TÉA. — Sí.

SÓC. — Y si dijera que

los luchadores son sabios por su convivencia con sabios

y le preguntáramos: ¿sabios en qué?, ¿no diría que sabios en la lucha?

d TÉA. — Sí.

SÓC. — Y puesto que dice:

sabios son los tiranos por su convivencia con sabios,

al preguntarle nosotros: ¿te refieres a sabios en qué, Eurípides?, ¿qué diría?, ¿qué clase de sabiduría sería?

TÉA. — ¡Por Zeus! No sé qué decir.

SÓC. — ¿Quieres que te lo diga yo?

TÉA. — Si quieres...

SÓC. — En la misma clase de sabiduría que Anacreonte dijo que Calícrite sabía. ¿O es que no conoces la canción?

TÉA. — Sí que la conozco.

e SÓC. — Pues bien, ¿es ésa la compañía que deseas, la de un hombre que resulta ser compañero de profesión de Calícrite, la hija de Cíane [16], y «sabe de tiranía», como afirmó de ella el poeta, para convertirte también tú en tirano nuestro y de la ciudad?

---

[16] Cíane era la esposa de Éolo y estaba considerada, juntamente con su hija Calícrite, experta en el arte de gobernar.

TÉA. — Hace tiempo que estás bromeando y burlándote de mí, Sócrates.

SÓC. — ¡Cómo! ¿No dices que deseas esa sabiduría con la que podrías gobernar a todos los ciudadanos? ¿Es que al hacer tal cosa serías otra cosa que un tirano?

TÉA. — Claro que me gustaría, me imagino, llegar a ser tirano, si fuera posible de todos los hombres, y, si no,
de la mayoría. Y creo que también a ti te gustaría y a 126
todos los demás hombres (y quizá más aún convertirte en un dios), pero no es esto lo que dije que estaba deseando [17].

SÓC. — Entonces, ¿qué es lo que realmente deseas? No dices que deseas gobernar a los ciudadanos?

TÉA. — Pero no a la fuerza ni como los tiranos, sino con su pleno consentimiento, como han hecho los demás hombres ilustres de la ciudad.

SÓC. — ¿Te refieres a personas como Temístocles y Pericles, Cimón y cuantos han sido famosos en política?

TÉA. — A esos me refiero, por Zeus.

SÓC. — ¿Y qué pasaría si quisieras ser entendido en
hípica? ¿A quiénes te dirigirías convencido de que llegarías b
a ser un diestro jinete? ¿Sería a otros que a los jinetes profesionales?

TÉA. — No, por Zeus.

SÓC. — O sea, a los que son hábiles en este aspecto, que poseen caballos y los montan con frecuencia, ya se trate de los suyos, ya de otros muchos.

TÉA. — Es evidente.

SÓC. — Y si quisieras ser experto en el arte de lanzar la jabalina, ¿no pensarías que podías conseguir esta habili-

[17] Cf. *Alcib. I* 105a, b, c, y, sobre todo, *Alcib. II* 141c.

dad dirigiéndote a buenos lanzadores, que tienen jabalinas y las manejan en gran número y con frecuencia, ya sean suyas, ya ajenas?

c TÉA. — Yo sí lo creo.

SÓC. — Entonces dime. Puesto que quieres ser experto en política, ¿crees que puedes llegar a serlo dirigiéndote a otras personas que a esos mismos políticos que, al mismo tiempo que son diestros en esa materia, han gobernado a menudo su ciudad, así como muchas otras, y están relacionados con ciudades griegas y bárbaras? ¿O es que crees que llegarás a sabio en estas materias que conocen precisamente éstos si te relacionas con otras personas, y no precisamente con ellos?

d TÉA. — Ya he oído hablar, Sócrates, de las afirmaciones que te atribuyen, según las cuales los hijos de esos hombres políticos no son mejores que los hijos de los zapateros, y creo, por lo que yo puedo juzgar, que tienes muchísima razón. Sería, en efecto, un estúpido si creyera que alguno de ellos podría transmitirme su propia sabiduría en lugar de favorecer a su hijo, suponiendo que fuera capaz de beneficiar en este sentido a cualquier persona [18].

SÓC. — Entonces, ¿cómo te las arreglarías, inestimable amigo, si tuvieras un hijo y te planteara esta clase de problemas, manifestándote su deseo de llegar a ser un
e buen pintor y te echara en cara a ti, su padre, el que no estuvieras dispuesto a gastar dinero en él con dicha finalidad, pero, por otra parte, despreciara a los profesionales de dicho arte, los pintores, y no estuviera dispuesto a recibir sus lecciones? ¿O a los flautistas, dispuesto a ser flau-

---

[18] Tema favorito de Platón. Los políticos ponen todos los esfuerzos posibles para dar a sus hijos una educación esmerada, pero ellos mismos son incapaces de comunicar su propia ciencia, que, por otra parte, no es de las que pueden ser enseñadas (*Protágoras* 319e y *Menón* 93c s.).

tista? ¿O a los citaristas? ¿Sabrías qué hacer con él o a qué sitio enviarle, puesto que no quería aprender de los profesionales?

TÉA. — ¡Por Zeus!, creo que no.

SÓC. — ¿Ahora resulta que te asombras tú, que estás 127
haciendo lo mismo con tu padre, y le reprochas que no sepa qué hacer contigo ni adónde enviarte? Bueno, pues te vamos a poner en relación con el ateniense que tú quieras entre los distinguidos en política y te tratará gratis, de modo que, aparte de que no gastarás dinero, conseguirás ante la gente mucho mayor renombre que si trataras con cualquier otro.

TÉA. — ¿Qué dices, Sócrates? ¿Acaso no eres tú una de esas personas renombradas? Porque si tú quisieras darme lecciones, me doy por satisfecho y no busco a nadie.

SÓC. — ¿Qué quieres decir con eso, Téages?

DEM. — Sócrates, en verdad no le falta razón al mu- b
chacho, y además me darías una gran alegría. En cuanto a mí, no podría imaginar una ganga mayor que verle a gusto en tu compañía y que tú estuvieras dispuesto a darle lecciones. Tanto me apetece que me da vergüenza decirlo, pero voy a suplicároslo a los dos: a ti, que consientas en aceptarle, y a ti, Téages, que no busques a otro maestro que a Sócrates. Con ello me liberaréis de muchas y terribles preocupaciones, porque ahora siento un gran temor de que tropiece con cualquier otro que me lo pervierta [19]. c

TÉA. — Desde ahora no temas ya más por mí, padre, si efectivamente eres capaz de convencer a Sócrates para que acepte mi compañía.

---

[19] Uno de los más importantes motivos de la acusación contra Sócrates fue el de corromper a la juventud (*Apología* 24b; *Memorables* I 1). El autor del diálogo insiste en el carácter moral de la enseñanza socrática frente a los sofistas, que, según él, son los verdaderos corruptores.

DEM. — Tienes mucha razón. Y ahora, Sócrates, es a ti a quien se dirige mi discurso. Estoy dispuesto, para decirlo en una palabra, a entregarme a ti, con las cosas que tengo más mías, en resumen, lo que me pidas, si acoges
d a mi Téages y le haces todo el bien que eres capaz.

SÓC. — Demódoco, no me sorprende tu precipitación al creer que puedo ayudar muchísimo a este hijo tuyo, porque, efectivamente, no sé por qué motivo podría actuar más precipitadamente un padre sensato que preocupándose de la forma de que llegara a ser lo mejor posible. En cambio, lo que sí me sorprende considerablemente es de dónde sacaste esta idea de que yo sería más capaz que tú mismo de ayudar a tu hijo a convertirse en un buen ciudadano, y cómo pudo pensar él que yo podría servirle mejor que tú. Porque, en primer lugar, tú eres mayor
e que yo y, además, desempeñaste ya numerosos cargos en Atenas, y los más importantes[20], y disfrutas de enorme consideración entre tus conciudadanos de Anagirunte, y en el resto de la ciudad nadie la tiene mayor que tú. En cambio, en mí ninguno de vosotros puede ver nada parecido. Por otra parte, si Téages desdeña el trato de los políticos y busca a otros que proclaman ser capaces de educar a los jóvenes, aquí tenemos a Pródico de Ceos[21], Gorgias de Leontinos y Polo de Agrigento, aparte de otros mu-
128 chos, que son tan sabios que, cuando van a las ciudades, convencen a los jóvenes más nobles y ricos (que podrían tratar gratis con sus conciudadanos que quisieran), les convencen, digo, para que dejen la compañía de aquéllos y

[20] Tucídides cita un estratego llamado Demódoco, aunque no es seguro que sea éste.

[21] También en el *Teeteto* (151b) remite Sócrates a Pródico de Ceos a los jóvenes incapaces de progresar en su compañía.

acepten la suya, pagando una fuerte suma de dinero como salario y estándoles encima agradecidos. Lo lógico sería que tanto tú como tu hijo eligierais a alguna de estas personas, pero no es natural que me elijáis a mí, porque no sé nada de esas benditas y hermosas ciencias, aunque ya *b* me gustaría, sino que, como no dejo de repetir, yo soy una persona que, por así decirlo, no sé nada, excepto un insignificante conocimiento, el del amor[22]. En cambio, en este conocimiento me considero más experto que cualquiera de los antepasados y de los hombres de nuestros días.

TÉA. — ¿Lo estás viendo, padre? No parece que Sócrates tenga ningún deseo de admitirme como discípulo, a pesar de que mi voluntad está dispuesta, si él consiente, pero está bromeando con nosotros. Porque yo sé de com- *c* pañeros míos, incluso algo mayores que yo, que antes de tratar con él no valían nada, pero desde que lo frecuentaron, en muy poco tiempo parecen superiores a todos cuantos antes estaban por encima de ellos.

SÓC. — ¿Y tú sabes qué significa eso, hijo de Demódoco?

TÉA. — ¡Claro que lo sé, Sócrates! Sé que, si tú quisieras, también yo podría convertirme en uno de ellos.

SÓC. — No, mi buen amigo, tú no te das cuenta de *d* lo que ocurre, pero te lo voy a explicar. Hay en mí, por la gracia divina, un fenómeno demónico que me acompaña y empezó a manifestarse desde que era niño. Se trata de una voz que, cada vez que se manifiesta[23], siempre me aparta de lo que voy a hacer, pero nunca me impulsa a ello. Y si alguno de mis amigos me comunica algún pro-

---

[22] Cf. *Banquete* 177d.

[23] Cf. *Apología* 31c s., 40 ab, *Alcib. I* 103a, 105e s., *Eutidemo* 272e, *República* VI 496 y, sobre todo, *Fedro* 242bc.

yecto y surge la voz, es para impedirme actuar, y no me permite hacerlo. Os voy a presentar testimonios de estos hechos. Conocéis sin duda a Cármides, aquí presente, el
e guapo Cármides[24], hijo de Glaucón. Una vez me consultó, cuando se disponía a ir a entrenarse al estadio de Nemea[25], y, nada más empezar a hablar para decir que iba a entrenarse, surgió la voz y yo trataba de disuadirle diciéndole: «Mientras estabas hablando, se presentó la voz de mi daimon; no vayas a entrenarte». «Tal vez», dijo, «lo que trata de indicarte es que no seré vencedor, pero aunque no vaya a serlo, el tiempo que esté entrenándome me hará bien». Y con estas palabras fue a entrenarse. Merece la pena preguntarle qué le ocurrió a consecuencia de este entrenamiento. Si queréis, preguntadle a Clitóma-
129 co, el hermano de Timarco[26], qué le dijo éste cuando iban derechos a la muerte[27] él y Evatlo, el corredor de estadio, que acogió a Timarco en su huida. Os responderá que le dijo lo siguiente.

TÉA. — ¿Qué?

SÓC. — «Clitómaco, dijo, en verdad voy a morir ahora porque no quise hacer caso a Sócrates.» ¿Y por qué
b dijo tal cosa Timarco? Te lo voy a explicar. Cuando Timarco se levantó de la mesa acompañado de Filemón, hijo de Filemónides, para dar muerte a Nicias, hijo de Heroscamandro, únicamente ellos dos conocían el complot, pero Timarco en el momento de levantarse me dijo: «¿Qué me dices, Sócrates? Vosotros seguid bebiendo, que yo tengo que ausentarme. Volveré dentro de un rato, si tengo suer-

[24] Es el mismo que da nombre a un diálogo de Platón.

[25] Se trata de un concurso bianual que constaba de diversos ejercicios gimnásticos e hípicos y de la carrera del estadio.

[26] No conocemos a estos personajes.

[27] Aquí hay una glosa marginal incluida en el texto.

te». En ese momento me vino la voz y le dije: «No vayas de ninguna manera, pues se me ha presentado mi habitual señal divina». Él se quedó, pero poco después se dispuso de nuevo a salir, y me dijo: «Bueno, me voy, Sócrates». *c* Otra vez se presentó la voz, y de nuevo le obligué a quedarse. A la tercera, deseando que yo no me diera cuenta, se levantó sin decir nada y sin que yo me diera cuenta, aprovechando un momento que yo estaba distraído. Así salió y se marchó, para llevar a cabo la acción que le conduciría a la muerte. Precisamente por eso le dijo a su hermano lo que acabo de contaros, que iba a la muerte por no haberme hecho caso. Podéis oír también a mucha gente que estuvo en Sicilia lo que yo dije sobre el desastre del ejército. Se puede oír el relato de los que se entera- *d* ron de lo que ocurrió. Ahora mismo se puede comprobar si tiene algún sentido la señal: en efecto, cuando salía para la guerra el bello Sanión, se me presentó la señal, y ahora él se dirige con Trásilo para hacer la guerra hacia Éfeso y Jonia. Yo estoy convencido de que o morirá o le ocurrirá algo parecido, y en cuanto al resto de la expedición, tengo grandes temores [28].

Te he dicho todo esto precisamente porque esta influen- *e* cia de la señal divina lo puede también todo en mis relaciones con los que me tratan. Se opone, en efecto, a muchos, y éstos no pueden sacar beneficio de su trato conmigo, de modo que no me es posible tratar con ellos. A muchos, en cambio, no les impide tratarme, pero no se benefician del trato. En cuanto a las personas a las que la influencia de la señal ayuda su relación conmigo, éstos son los que tú has advertido, pues rápidamente hacen progresos. Entre ellos, a su vez, una parte mantienen seguro

---

[28] Derrota de los atenienses en Éfeso, cf. JENOF., *Helén.* I 2, 6-10.

130 y duradero el provecho recibido, pero, en cambio, otros
muchos progresan admirablemente mientras están a mi la-
do, pero cuando se alejan, de nuevo dejan de diferenciarse
de cualquier otro. Esto es lo que le ocurrió a Arístides,
hijo de Lisímaco y nieto de Aristides. Mientras fue mi
discípulo, progresó extraordinariamente en muy poco tiem-
po. Luego intervino en una expedición y se hizo a la mar;
a su regreso se encontró con Tucídides, hijo de Melesias
y nieto de Tucídides, que estaba conmigo[29]. Pues bien,
b la víspera, Tucídides se había disgustado conmigo en una
discusión; entonces Arístides, nada más verme, después de
saludarme y charlar conmigo de otras cosas, me dijo: «He
oído decir, Sócrates, que Tucídides está muy serio contigo
y hasta enfadado, como si fuera alguien». «Así es», dije.
«¡Cómo! ¿Es que no se da cuenta de que antes de relacio-
narse contigo era algo así como un esclavo?». «Pues no
lo parece, por los dioses», dije. «Pues en cuanto a mí
c mismo, dijo, me siento en ridículo». «¿Por qué?», dije.
«Porque, respondió, antes de embarcarme, yo era capaz
de discutir con cualquier persona y no resultaba inferior
a nadie en el diálogo, de modo que buscaba la compañía
de las personas de mejor gusto[30], mientras que ahora,
por el contrario, rehúyo a cualquiera que advierta que es
una persona culta. Hasta tal punto me avergüenzo de mi
insignificancia». «Y aquella fuerza que tenías hace poco,
le dije, ¿te abandonó de repente o poco a poco?». «Poco
a poco», me contestó. «Y cuando se te presentó, pregunté
d yo, ¿la tenías gracias a mis enseñanzas o por algún otro
medio?». «Te voy a decir algo increíble, Sócrates, dijo,

[29] Estos personajes intervienen en la discusión del *Laques*.

[30] Según Platón, la influencia de Sócrates más bien producía el efecto contrario. Sus discípulos, conscientes de su ignorancia, trataban de instruirse.

pero cierto. En realidad, yo nunca aprendí nada de ti, como tú mismo sabes. A pesar de ello, yo prosperaba, cuando estaba en tu compañía, sólo con estar en la misma casa, aunque no fuera en la misma habitación (pero, desde luego, más si estaba en el mismo cuarto), y me parecía que, si te estaba mirando mientras hablabas, aún mucho más que si miraba a cualquier otra parte. Pero, sobre todo, mi progreso era mucho mayor cuando me sentaba e
junto a ti, pegado a ti y en contacto contigo[31]. Pero ahora, siguió diciendo, toda aquella capacidad se ha desvanecido».

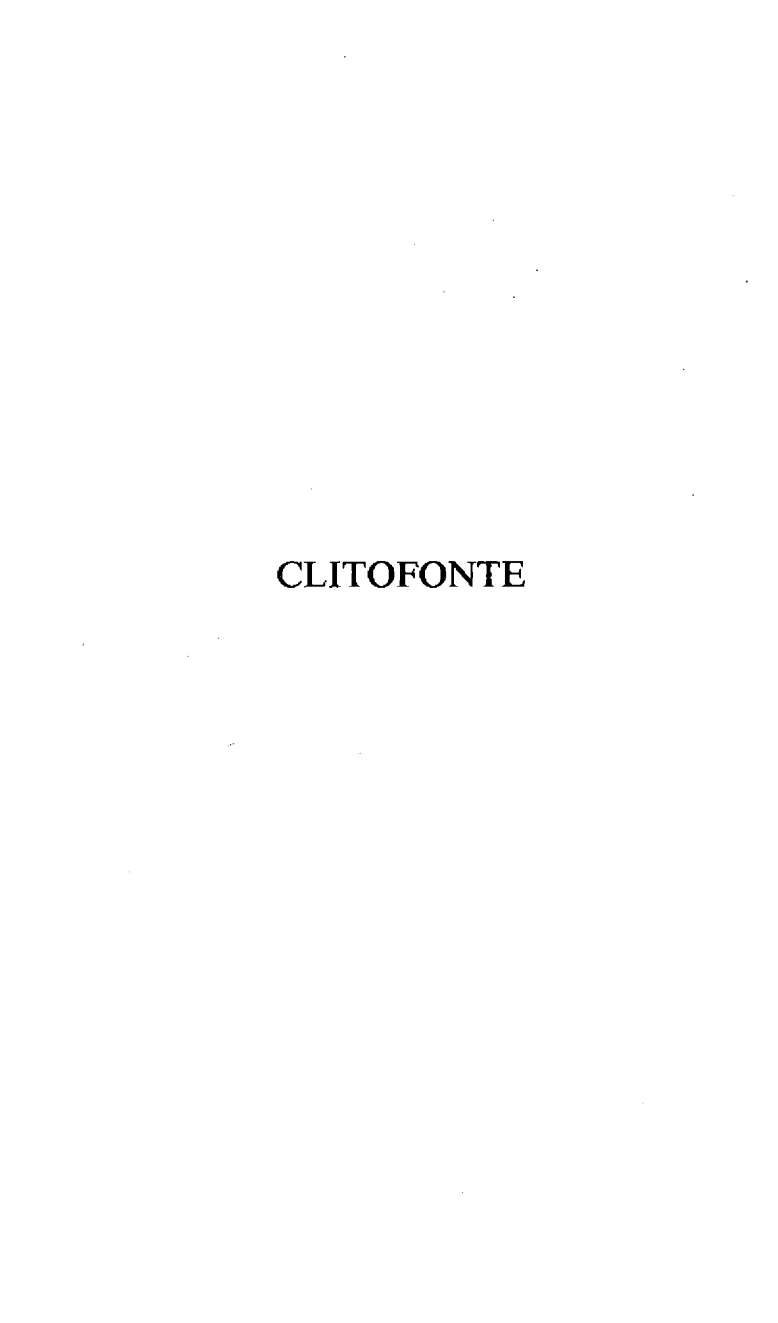
Pues bien, Téages, así es nuestra convivencia. Si es grata al dios, progresarás muchísimo y deprisa, pero de otra manera no. Por ello, ten cuidado no vaya a resultar que sea más seguro para ti educarte con cualquiera de aquellos que por sí mismos pueden favorecer a la gente que hacer conmigo lo que la suerte depare.

TÉA. — Pues yo creo, Sócrates, que podríamos hacer 131
lo siguiente: poner a prueba tu señal divina conviviendo uno con otro. Si nos lo permite, estupendo, y si no, ya decidiremos en seguida lo que haya que hacer, ya sea que nos vayamos con otro maestro, ya que intentemos congraciarnos con la propia divinidad que en ti reside, mediante plegarias, sacrificios y cualquier otro medio que aconsejen los adivinos.

DEM. — No te opongas al muchacho, Sócrates. Téages tiene razón.

SÓC. — Pues si pensáis que es así como hay que obrar, hagámoslo.

[31] En el *Banquete* 175d, Agatón invita a Sócrates a que se siente a su lado para poder tocarle y contagiarse de su sabiduría.



CLITOFONTE

INTRODUCCIÓN

Está incluido en la octava tetralogía de Trásilo, con la *República*, el *Timeo* y *Critias*. A pesar de ello, y aunque en la Antigüedad nunca se puso en duda su autenticidad, su autoría se sigue discutiendo, aunque la mayoría de los eruditos están en contra de la paternidad de Platón. Cuando la crítica del siglo XIX sometió a riguroso examen los diálogos de Platón, éste fue inmediatamente descartado como apócrifo. El argumento más fuerte contra él, aducido por Schleiermacher, consideraba inverosímil que Platón pudiera dirigir un ataque tan violento contra Sócrates sin presentar la contrapartida. Sin embargo, el propio Platón era un brillante imitador y parodista (piénsese en el *Menéxeno* o en el Pródico e Hipias del *Protágoras)*, y en esta obra, que tiene muy poco de diálogo, está dando la versión de las charlas de Sócrates según Clitofonte, no la suya propia. En su época, la mayor parte de los críticos apoyaron a Schleiermacher. En nuestro siglo, autores como Adam, Pavlu y Wilamowitz insisten en las numerosas imitaciones que creen ver en este escrito, así como las fórmulas, pensamientos de Platón e incluso indicios de polémica que descubren algunos pasajes. Para ellos, el autor sólo puede ser un adversario, tal vez un discípulo de Aristóteles o del propio Platón, incapaz de seguir el camino de la ciencia, más apto para la moral positiva que para la especulación filosófica. Aun así, sigue teniendo numerosos partidarios de su autenticidad. Algunos interpretan el escrito como una crítica del Sócrates de Antístenes, una caricatura del personaje que intentaban acreditar sus discípulos más inteligentes. El propio Souilhé, a quien

debemos la clasificación en diálogos dudosos y espúreos, se muestra partidario de su autenticidad, señalando que ni por su construcción ni por sus ideas parece oponerse a ello. Por otra parte, para él, la presencia en el *corpus platonicum* de un escrito que podía parecer tan escandaloso a primera vista, ya que revelaba una forma antisocrática, al contrario de las demás obras platónicas, confirma esta tesis, ya que, si su origen hubiera sido poco fiable, habría sido censurado, tal como fueron objeto de sospecha el *Alcibíades II*, los *Rivales* o la *Carta* XII.

Si se admite que el libro I de la *República* fue en su origen un diálogo independiente, el *Trasímaco*, por sus semejanzas con el *Clitofonte* podría haber sido un proyecto que Platón abandonó por miedo de que la requisitoria que contiene contra la interpretación del socratismo por Antístenes diera lugar a malos entendidos y pudiera considerarse como una crítica disfrazada de Sócrates.

De la comparación de los dos textos se deduce que no hay discrepancias entre el autor del *Clitofonte* y el propio Platón. Ambos censuran algunas nociones sobre la justicia que estaban en boga en los medios socráticos extranjeros u hostiles al platonismo. Las críticas se expresan de manera que excluyen una imitación servil. Si se imita algo, más que a Platón es a los sofistas de su tiempo. Hay una burla muy fina, una parodia discreta, apenas esbozada, no ajena a la manera platónica, sobre todo de los discursos protrépticos, de moda entre los sedicentes discípulos de Sócrates, que provocaron protestas y perjudicaban incluso a la reputación del filósofo.

Si la obra es de Platón, lo primero que habría que preguntarse es si está completa. Parece que al final se queda uno esperando la respuesta de Sócrates al ataque de Clitofonte. Tal vez Platón, juzgando su crítica demasiado violenta y por miedo a empañar la memoria sagrada del verdadero Sócrates, renunció a terminar su obra y la sustituyó por la *República*. Ésta es la tesis de Souilhé.

CLITOFONTE

SÓCRATES, CLITOFONTE [1]

SÓCRATES. — Refiriéndose a Clitofonte, el hijo de Aris- 406
tónimo, alguien nos contaba recientemente que, hablando con Lisias, censuraba sus charlas con Sócrates y ponderaba, en cambio, exageradamente su trato con Trasímaco [2].

CLITOFONTE. — Ese alguien, Sócrates, no te contó correctamente mi conversación con Lisias respecto a ti. Porque, en efecto, en unas cosas yo no te elogiaba, pero en otras sí. Pero, puesto que, evidentemente, estás enojado conmigo, aunque haces ver que no te preocupa en absoluto, me gustaría repetirte yo mismo mis palabras, ya que estamos solos, para que te sientas menos inclinado a creer que estoy mal dispuesto contra ti. Ahora mismo, tal vez no estás bien informado, de modo que te muestras más irritado contra mí de lo que sería justo. Por ello, si me

---

[1] Este personaje aparece también en el libro I de la *República* (337b) e interviene en la discusión apoyando a Trasímaco. Orador y político oportunista, buscó un compromiso entre la oligarquía y la democracia.

[2] La *diatribé* es unas veces discusión filosófica, otras el lugar de reunión para esta práctica y también el trato familiar y habitual con un maestro. Aquí se confunde a menudo el primero y el tercer concepto.

das permiso para hablar, con mucho gusto yo me lo tomaría, porque estoy dispuesto a explicarme.

407 SÓC. — Ciertamente sería vergonzoso que, estando tú dispuesto a servirme, no lo permitiera. Es evidente que, sabiendo en qué soy mejor y en qué peor, cultivaré con empeño y perseguiré lo primero y esquivaré, en cambio, con todas mis fuerzas lo último.

CLIT. — Disponte a escucharme, entonces. Cuando yo me relacionaba contigo, a menudo me quedaba atónito escuchándote y me parecía que hablabas con mucha mayor elocuencia que nadie cada vez que, reprochando a la
b gente, hablabas como un *deus ex machina*[3] diciendo: «¿Adónde os dejáis llevar, humanos? Ni siquiera sabéis que no estáis haciendo nada de lo que deberíais, pues ponéis todo el empeño en procuraros riquezas, pero, en cambio, no os preocupáis de que sepan usarlas correctamente vuestros hijos, a quienes se las tendréis que legar, ni tratáis de encontrar los maestros que les enseñen la justicia, si es que se puede enseñar y practicar, o quienes les entrenen y ejerciten adecuadamente, si es que se puede adquirir con la práctica. Por lo demás, tampoco os preocupasteis
c antes de vosotros mismos en este sentido. Pero cuando veis que tanto vosotros como vuestros hijos estáis convenientemente educados en las letras, en la música y en la gimnástica (que es precisamente lo que consideráis una formación perfecta en la virtud[4]) y que, a pesar de ello, no sois mejores en lo referente al uso de las riquezas,

---

[3] Alude el autor a las apariciones de los dioses en el teatro, conseguidas por medio de una especie de grúa que levantaba por los aires al dios o al héroe y lo hacía aparecer con este aspecto maravilloso. Eurípides abusó de este procedimiento.

[4] Crítica socrática al sistema educativo ateniense.

¿por qué no despreciáis vuestro sistema educativo actual y no buscáis maestros que os pongan fin a esa disonancia? Y, sin embargo, es por esa negligencia y esa indiferencia, y no por la falta de medida con el pie en la lira, por lo que luchan hermano contra hermano y ciudades contra ciudades, arrastradas sin medida y sin acuerdo, y con sus luchas provocan y sufren los peores males. Pero vosotros *d*
pretendéis que no es por falta de educación ni por ignorancia, sino que voluntariamente los injustos son injustos, y, por otra parte, os atrevéis a decir que la injusticia es algo vergonzoso que odian los dioses. Y en ese caso, ¿cómo se podría elegir voluntariamente un mal tan grande? Lo hace quien se deja vencer por los placeres, decís. Pero ¿es que esta derrota es involuntaria, si efectivamente la victoria es voluntaria? De modo que, en cualquier caso, el razonamiento demuestra que la injusticia es involuntaria [5] y que deben preocuparse, cada hombre en particular *e*
y todas las ciudades públicamente, más de lo que se ha hecho hasta ahora».

Cuando yo te oigo expresarte, Sócrates, en estos términos con frecuencia, me quedo muy satisfecho y te alabo muchísimo. Y también cada vez que dices a continuación que los que ejercitan sus cuerpos y descuidan su alma obran de modo parecido: desatienden la parte que manda y se afanan por lo subordinado [6]. O cuando dices que de lo que no se sabe usar es mejor prescindir de su empleo.

---

5 Según la tesis socrática, nadie es malo voluntariamente, pues ello sería lo mismo que ser voluntariamente desgraciado. Se encuentra esta fórmula en muchos pasajes de PLATÓN: *Protágoras* 345, *Apología* 25e s., *Menón* 77b, *Timeo* 86d.

6 En *Alcibíades I* 130a s. Sócrates demuestra que el alma es la parte esencial del hombre y es ella la que manda al cuerpo.

Efectivamente, si uno no sabe emplear sus ojos, ni sus oídos, ni su cuerpo en general, es mejor para él no oír, ni ver, ni hacer ningún otro empleo de su cuerpo que hacerlo de cualquier manera[7]. Con el arte ocurre lo mismo:
408 quienquiera que no sepa emplear su propia lira, es evidente que tampoco sabrá usar la de su vecino, y quien no sepa utilizar la ajena, tampoco la propia, ni ningún otro instrumento, ni cualquier objeto de que se trate. Ciertamente es una terminación feliz la que das a tu argumento diciendo que el que no sabe gobernar su alma, para él es mejor mantener su alma en reposo y no vivir que vivir a su antojo; y si se viera necesitado a vivir, mejor sería
b para un hombre así vivir esclavo que como hombre libre, entregando el timón de su conducta, como si fuera un navío, a quien conozca el arte de gobernar a los hombres, precisamente lo que tú, Sócrates, solías llamar a menudo política, afirmando que es una misma cosa con el arte de administrar justicia y con la justicia misma[8]. Pues bien, a discursos parecidos y a otros muchísimos semejantes a ellos y expresados bellísimamente, como que la virtud puede enseñarse y que ante todo debe uno preocuparse de sí
c mismo, yo ni me opuse nunca ni creo que vaya a oponerme más adelante, sino que los considero más bien muy convincentes y muy provechosos y verdaderamente muy adecuados para despertarnos de nuestro sueño. Yo prestaba entonces atención para escuchar lo que seguía, y no te hacía preguntas a ti, Sócrates, sino a algunos de tus compañeros, competidores o amigos tuyos, o como haya

---

[7] Reminiscencia bíblica: «Si tu ojo es ocasión de escándalo, sácatelo y échalo de ti» (*Mat.* 18, 9).

[8] Cf. *Los rivales* 137d: identificación parecida entre política, justicia y arte judicial.

que llamar a sus relaciones contigo. Y de ellos preguntaba
en primer lugar a los que tú parecías tener en mayor esti-
ma, tratando de averiguar cuál sería la continuación del
argumento y, siguiendo tu procedimiento, les proponía al-
guna objeción: «Amigos, les decía, ¿cómo podemos acep- d
tar la exhortación a la virtud que nos hace Sócrates? ¿Co-
mo si en eso consistiera todo y no fuera posible llevar el
tema a fondo y abarcarlo hasta el final, dedicando, en
cambio, toda nuestra vida a esta actividad de exhortar a
los que aún no han sido exhortados y éstos a su vez a
otros? ¿O, por el contrario, debemos preguntar a Sócra-
tes, y recíprocamente entre nosotros, después de haber
reconocido que es esto precisamente lo que el hombre debe
hacer, qué es lo que viene a continuación? ¿Cómo decimos e
que debe empezar el aprendizaje de la justicia? Es como
si alguien nos exhortara al cuidado del cuerpo y al ver
que, como si fuéramos niños, no nos preocupáramos de
que hay una gimnástica y una medicina, nos lo reprochara
diciéndonos que es vergonzoso poner todo el cuidado en
el cultivo del trigo, la cebada, los viñedos y cuantos pro-
ductos conseguimos para el cuerpo a costa de muchas pe-
nalidades, y, en cambio, no tratar de encontrar algún arte
o ingenio capaz de perfeccionar lo más posible el cuerpo,
a pesar de que dicho arte existe. Y si al que nos hiciera
tales exhortaciones le preguntáramos: ¿A qué artes te re- 409
fieres?, seguramente nos diría que son la gimnástica y la
medicina. Pues bien, también ahora preguntamos: ¿Cuál
es el arte que conduce a la virtud del alma? Que se diga.
Entonces, el que parecía más fuerte de ellos, como res-
puesta a estas palabras, me dijo: «Ese arte es precisamente
el que oyes predicar a Sócrates, y no es otro que la justi-
cia». Entonces yo le repliqué: «No me digas sólo el nom-
bre sino lo siguiente. Por ejemplo, se dice que la medicina

b es un arte y su finalidad es doble[9], uno el de formar nuevos médicos continuamente, que vayan sucediendo a los existentes, y el otro dar salud. De ellos, este último no es arte, sino obra del arte enseñado o aprendido, que es precisamente lo que llamamos salud. Lo mismo ocurre con el arte de la construcción: la casa es la obra, y la técnica de la construcción es la enseñanza. Lo mismo hay que decir de la justicia: por una parte, hace a las personas justas, como antes hacía hábiles a cada uno de los artesanos; por otra, la obra que es capaz de hacer el hombre justo, ¿cuál decimos que es? Dímelo». Éste respondió, me
c parece, que lo provechoso; otro, que lo conveniente, un tercero, lo útil; otro, por fin, lo ventajoso[10]. Yo, agrupando sus preguntas dije: «Esos mismos nombres aparecen en todas las artes: obrar como es debido, con provecho, utilidad y otras cosas por el estilo; pero a qué se aplica todo eso cada arte lo dirá; por ejemplo, el carpintero hablará de lo bueno, lo hermoso, lo conveniente en cuanto a la fabricación de muebles de madera, que no son arte.
d Pues que se diga lo mismo de la justicia». Finalmente, uno de tus amigos[11], Sócrates, que, por cierto, me pareció que hablaba con mucha elegancia, me contestó que la actividad propia de la justicia, que no correspondía a ninguna de las otras artes, era plasmar la amistad en las ciudades. Y cuando yo de nuevo le pregunté, dijo que la amistad era un bien y nunca un mal, y que en cuanto a las amistades de los niños y las de los animales, aunque nosotros les damos ese nombre, no admitía que fueran amistades,

[9] Distinción también aristotélica: la actividad que se despliega para ejercer un arte y el resultado producido (A I 1094a, 3).

[10] Cf. *República* I 336d.

[11] Podría ser Antístenes, aunque es muy difícil identificarlo.

respondiendo a una nueva pregunta que le planteé [12]. A
él le parecía que, la mayoría de las veces, tales relaciones
eran más perjudiciales que buenas. Por ello, rehuyendo e
esta objeción, decía que no se trataba de amistades y que
los que así las llaman les daban un nombre falso, pues
la amistad verdadera es con toda evidencia una concor-
dia [13]. Y al preguntarle yo si entendía por concordia un
acuerdo de opiniones o una ciencia, rechazó desdeñosa-
mente la primera. Porque a la fuerza se dan entre los
hombres muchos y dañosos acuerdos de opiniones, mien-
tras que había acuerdo en que la amistad era un bien
absoluto, obra de la justicia, de modo que afirmó que se
identificaba con la concordia, que era una ciencia y no
una opinión. Precisamente en este momento, cuando no
sabíamos cómo salir de la discusión, los asistentes en gran 410
número se lanzaron sobre él para atacarle diciéndole que
habíamos dado la vuelta al razonamiento para volver al
principio: «Porque también la medicina, decían, es una es-
pecie de concordia y lo son todas las artes, a pesar de lo
cual pueden decir su objetivo. En cambio, se nos ha esca-
pado cuál es la finalidad de lo que tú llamas justicia o
concordia, y sigue siendo un misterio cuál es su obra».

Por último, Sócrates, yo mismo te hice a ti esta pre-
gunta, y me dijiste que la justicia consistía en hacer daño
a los enemigos y beneficiar a los amigos. Pero luego re- b
sultó que el justo nunca hace daño a nadie, pues en todo
actúa para beneficiar a todos. Y no una vez ni dos, sino
que, después de esperar mucho tiempo y tras mucho insis-

---

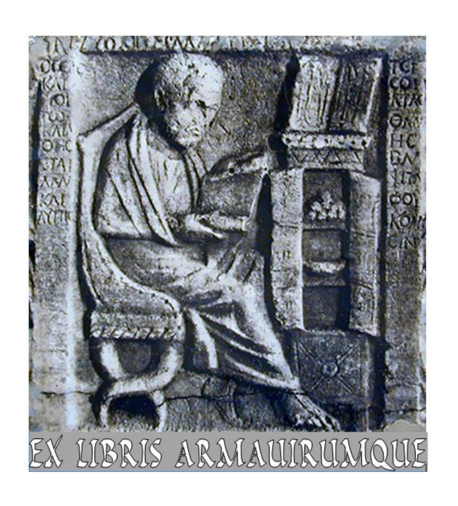
[12] Esta idea está muy desarrollada en la *Ética eudémica* de ARISTÓTELES (Z 2, 1235 ss.).

[13] También Aristóteles coloca la concordia entre las virtudes relacionadas con la amistad. *Ét. Nic.* IX 6 1167a 22 ss.

tir en este asunto, al fin desistí, convencido de que en lo que se refiere a exhortar a la práctica de la virtud actúas mejor que nadie, pero una de dos, o únicamente eres capaz de hacer esto y nada que vaya más lejos, lo cual podría ocurrirte en cualquier otro arte, como, por ejemplo, que sin ser piloto se ejercite el elogio de este arte, ha-
c ciendo ver cómo es digno de mucha estima para la gente, y de la misma manera con las demás artes. Precisamente esto mismo es lo que cualquiera podría censurarte sobre la justicia, diciendo que no la conoces mejor porque la ensalces con bellas palabras [14]. Al menos en mi opinión no es así. Como decía entonces, una de dos, o no sabes o no quieres comunicarme tu ciencia. Ésa es precisamente la razón por la que voy a dirigirme a Trasímaco, y a cualquier otro sitio que pueda, con mis dudas. Si al menos estuvieras dispuesto a dejar de dirigirme exhortacio-
d nes, como, por ejemplo, si en relación con la gimnástica me hubieras animado diciéndome que no debía descuidar mi cuerpo y a continuación de tus palabras de aliento me hubieras dicho qué cuidados necesitaba mi cuerpo, teniendo en cuenta su naturaleza, haz ahora también lo mismo: admite que Clitofonte reconoce que es ridículo preocuparse de las demás cosas y descuidar el alma, para la que hacemos todos los demás esfuerzos. Piensa que en todos
e los demás razonamientos que siguen a éstos he estado también de acuerdo, como dije hace un momento. Ahora te pido que no obres de otra manera, para que no me vea obligado, como ahora, a alabarte ante Lisias y otras per-

[14] Los sofistas y rétores cultivaban este género del elogio, que Platón critica por la facilidad que brinda a los desarrollos fáciles; el filósofo, según él, se burla de los lugares comunes de esa retórica (*Teeteto* 174d).

sonas en unas cosas y reprocharte en otras. Porque para una persona que no ha recibido ninguna exhortación, Sócrates, reconoceré que eres inapreciable, pero para el que ya la ha recibido eres casi un obstáculo que impide llegar al término de la virtud y encontrar allí la felicidad.



DIÁLOGOS APÓCRIFOS

INTRODUCCIÓN

Cuando algún tiempo después de la muerte de Platón se procedió a la reunión sistemática de sus escritos en una edición completa, se favoreció la inclusión de obras espurias en el *corpus* platónico, puesto que ya los primeros editores, al compilar las obras del fundador de la Academia, encontraron circulando bajo el nombre del filósofo un conjunto de diálogos cuya autenticidad nadie admitía. El *corpus* platónico consignado en los manuscritos comprende un total de cuarenta y tres obras, treinta y seis de ellas agrupadas en nueve tetralogías —incluida la colección de trece cartas [1]— y siete sin clasificar, que son las que la crítica unánimemente considera espurias: *Definiciones, Sobre lo justo, Sobre la virtud, Demódoco, Sísifo, Erixias* y *Axíoco* [2]. Diógenes Laercio (III 62), siguiendo el catálogo de Trasilo (siglo I d. C.), el astrólogo palatino de Tiberio [3], cita como espurias diez obras: *Midón o Hipóstrofo, Erixias o Erasístrato, Alción* [4], *Acéfalos o Sísifo, Axío-*

[1] Cf. *Platone, Lettere,* Milán, 1986; L. BRISSON, *Platon. Lettres,* París, 1987.

[2] Cf. J. BURNET, *Platonis Opera,* vol. V, Oxford (Oxford Classical Texts), 1907, págs. 531-597.

[3] Cf. W. VETTER, «Thrasyllos», *RE* VI A, 581-583.

[4] Cf. M.D. MACLEOD, *Lucian,* vol. VIII *(LCL),* Cambridge-Massachusetts, 1979, págs. 303-317. Este diálogo no suele editarse entre las

co, Feacios, Demódoco, Quelidón, Séptima y *Epiménides*[5]. Ateneo (XI 506d) añade a este elenco un *Cimón;* Doxópatres[6], un *Temístocles;* y una lista árabe que remontaría a Teón de Esmirna (siglo II d. C.)[7] ofrece todavía nuevas referencias. En consecuencia, la falta de acuerdo en las distintas listas que ya en la Antigüedad circulaban de las obras consideradas como auténticas de Platón prueba que las conservadas en los manuscritos son sólo una selección casual de un conjunto mucho mayor de escritos apócrifos, dado que la transmisión de las obras supuestamente platónicas no ha sido uniforme, y sólo se han conservado los diálogos clasificados por el neoplatónico Olimpiodoro como *nóthoi: Sísifo, Demódoco, Alción, Erixias* y *Definiciones*[8]. Hay que añadir el *Axíoco* mencionado por Diógenes Laercio (III 62), así como el *Sobre lo justo* y el *Sobre la virtud,* de los que, por el contrario,

---

obras apócrifas de Platón, aunque en el *Parisinus Graecus 1807 (A)* y en el *Vaticanus Graecus 1 (O)* aparece entre el *Sísifo* y el *Erixias,* sino entre las espurias de Luciano, ya que también ha sido transmitido en los manuscritos del autor de Samósata.

[5] Cinco de estas diez obras no nos han llegado *(Midón o Hipóstrofo, Feacios, Quelidón, Séptima y Epiménides).* Por lo que respecta al posible autor del diálogo *Alción,* cf. *supra,* n. 3; *infra,* n. 11 y n. 12.

[6] Cf. el artículo «Doxopatres» de L. RADERMACHER en *RE* V, 1611-13.

[7] La obra del medioplatónico Teón de Esmirna fue editada por E. HILLER, *Theonis Smyrnaei Philosophi Platonici Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium,* Leipzig, 1878. También cf. E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen,* Leipzig, 1923, vol. II/1, pág. 840, y vol. III/2, pág. 228.

[8] Cf. *Prolegómena tês Platónos philosophías XXVI,* ed. por C. F. HERMANN, *Plato. Dialogi* VI, Leipzig, 1921, pág. 219. También G. WESTERINK, *Anonymus Prolegomena to Plato Philosophy,* Amsterdam, 1962.

no hablan ni Olimpiodoro ni Diógenes Laercio [9]. Todas estas obras, en general bastante cortas y sin especial relevancia por su contenido, aparecen en los manuscritos medievales, seguramente introducidas ya en tiempos de Trasilo como apéndice al *corpus platonicum* por su sintonía con la tradición de la escuela platónica, de modo que se convirtió en tarea habitual de la crítica, ya entre los autores antiguos, determinar su posible autor [10]. Así, las *Definiciones* fueron atribuidas a Espeusipo, sucesor de Platón al frente de la Academia [11]; el sofista Favorino de Arelate (siglos I-II d. C.), en el libro quinto de sus *Comentarios* [12], afirma que el *Alción* era de un cierto León, y esta misma opinión es compartida por Ateneo (XI 506c), quien precisa que el *Alción* era del académico León [13], según refiere Ni-

---

[9] Sobre la atribución del pseudoplatónico *Sobre lo justo* y del *Sobre la virtud*, véanse las introducciones correspondientes a cada uno de estos diálogos en este mismo volumen, *infra*, págs. 265-268 y 283-287, respectivamente.

[10] Cf. A. H. CHROUST, «The organization of the Corpus Platonicum in Antiquity», *Hermes* 93 (1965), págs. 34 y sigs. a propósito de los diversos intentos de ordenar los escritos de Platón entre los siglos IV y I a. C.

[11] Cf. L. TARÁN, *Speusippus of Athens: a critical study with a collection of the related texts and commentary*, Leiden, 1981. Por lo que respecta al pseudoplatónico *Definiciones*, cf. la introducción al diálogo en este mismo volumen, *infra*, págs. 237-243.

[12] Cf. *Fr.* 45 (= DIÓGENES LAERCIO III 62), de la edición de A. BARIGAZZI, *Favorino di Arelate. Opere*, Florencia, 1966, págs. 203-204.

[13] Como académico se conoce a León de Bizancio, hombre eminente en su ciudad, hábil e ingenioso como orador y contrario a Filipo de Macedonia, cuando éste sitió Bizancio en 340 a. C. Cf. PLUTARCO, *Foción* 14; FILÓSTRATO, *Vidas de los sofistas* 485. La *Suda (s. v.)* dice que León de Bizancio era hijo de León, de donde se ha originado una confusión entre las actividades del padre y las del hijo, peripatético e historiador, algunos de cuyos fragmentos se han conservado (cf. *FGrH* II B 132).

cias de Nicea [14]. También Esquines de Esfeto —discípulo de Sócrates y conocido, precisamente, como autor de diálogos socráticos muy apreciados por su estilo y fidelidad al carácter y al modo de hablar del maestro [15]— ha sido tenido por putativo autor de algunas de estas obras. De este modo, la *Suda (s.v.)* ofrece una lista no sólo de los siete diálogos que Diógenes Laercio (II 61) cataloga como originales de Esquines por su índole socrática —*Milcíades, Calias, Rinón, Aspasia, Axíoco, Telauges* y *Alcibíades* [16], de los cuales se han conservado algunos fragmentos [17]—, sino también de los llamados *Acéfalos —Fedón, Polieno, Dracón, Erixias, Sobre la virtud, Erasístrato* y *Skythikoí*—, que asimismo menciona Diógenes Laercio (II 60), pero sin referir el título por considerarlos apócrifos. En su opinión, y remitiéndose a la autoridad de Perseo, algunos de los diálogos *Acéfalos* serían obra de Pasifonte de Eritrea, quien los habría insertado entre los legítimos de Esquines [18], en tanto que quizá el resto podrían ser, de hecho, los apócrifos platónicos. Hay que suponer, pues, que ya muy pronto se produjo una confusión debido a una atri-

---

[14] Autor de sucesiones *(diadochaí)* de filósofos que habrían servido de base a la obra de Diógenes Laercio.

[15] Cf. Diógenes Laercio, II 60-64. Es interesante, por la relación que establece entre el Sócrates de Esquines y el de la *Apología* de Platón, K. Doring, «Der Sokrates des Aischynes von Sphettos und die Frage nach dem historischen Sokrates», *Hermes* 112 (1984), 16-30.

[16] Cf. Ateneo, XIV 656f. Además de la edición de Dittmar, *infra*, n. 17, pueden encontrarse más fragmentos del *Alcibíades* en *P. Oxy.* XIII, págs. 88-94.

[17] Editados por H. Dittmar, *Aeschynes von Sphettos*, Berlín, 1912; y A. E. Taylor, *Aeschynes of Sphettus*, Londres, 1934. Sobre la transmisión de las obras de Esquines, cf. A. Diller, «The Manuscript tradition of Aeschines orations», *ICS* 4 (1979), 34-64.

[18] Cf. K. von Fritz, «Pasiphon», *RE* XVIII-4, 2084.

bución incierta, y así, títulos como *Sobre la virtud* o *Erasístrato* —en realidad, otra denominación diferente del diálogo *Erixias*, pues Erasístrato es uno de los personajes que intervienen en dicho diálogo [19]— fueron desplazados con facilidad, tal vez por la proximidad de las ideas expuestas, de la colección platónica al *corpus* de obras de Esquines, aunque, a juzgar por los fragmentos que restan, el pseudoplatónico *Axíoco* es bien distinto del *Axíoco* de Esquines [20].

Ahora bien, aunque algunos diálogos incluidos en el *corpus platonicum* siempre han sido tenidos por apócrifos, sin embargo algunos otros, y a pesar de estar agrupados en trilogías o en tetralogías, no por ello debían ser considerados como necesariamente auténticos. Por el contrario, ya en la Antigüedad circulaba una lista de diálogos dudosos. Así, Ateneo (XI 506c) refiere que algunos críticos atribuían a Jenofonte el *Segundo Alcibíades* [21]; Eliano [22], en el siglo III d. C., ya se cuestionaba si el *Hiparco*, que

---

[19] Diógenes Laercio (III 57) atribuye a Trásilo el doble título que acompaña a las obras de Platón: uno toma el nombre del interlocutor, otro el del tema tratado. A propósito del *Erixias*, véase la correspondiente introducción, *infra*, págs. 345-353 de este volumen.

[20] Véase la introducción al diálogo *Axíoco* en las págs. 391-404 de este mismo volumen.

[21] Cf. J. Souilhé, *Platon. Dialogues suspects*, París, 1962, págs. 9-18, para la bibliografía y comentario de las distintas hipótesis sobre su posible filiación. Souilhé, por su parte, opina que el *Segundo Alcibíades* o *Sobre la plegaria* es una obra de un socrático o de un platónico fiel a las enseñanzas de ambos maestros y lo supone compuesto entre finales del siglo IV a. C. y finales del siglo III a. C. con la intención de «répandre autour de lui les idées de religion intérieure fondées sur la justicie et la sagesse de l'âme, idées qui prédominaient alors dans le milieu de l'Académie» (pág. 18).

[22] *Var. Hist.* VIII 2.

trata dialécticamente de la avaricia, era realmente de Platón[23]; Trasilo, aunque sitúa el diálogo *Rivales* en la cuarta tetralogía, sospechaba que Platón no era el autor de esta obra en que se plantea la polémica entre el saber extenso y el pensamiento meramente teorético[24]; y lo mismo Proclo a propósito del *Epínomis*[25].

Los críticos modernos no se atuvieron, de buen principio, a las conjeturas de los antiguos, pero al comparar

---

[23] Frente a la unanimidad de la crítica moderna, ECKERT (*Dialektischer Scherz in den früheren Gesprächen Platons*, Nuremberg, 1911, págs. 46-56) trató de demostrar la autenticidad del *Hiparco*, y P. FRIEDLÄNDER (*Platon*, Berlín, 1960) cuenta entre las obras genuinas el *Hiparco* y el *Téages* y las incluye en su temprana producción (cf. vol. 3, 2, pág. 419). Por su parte, J. BURNET, *Platonis Opera*, en la edición de la Oxford Classical Texts, edita el *Hiparco* como diálogo perteneciente a la cuarta tetralogía (vol. II) y el *Téages* encabeza la quinta tetralogía (vol. III), según la ordenación de Trasilo (cf. DIÓGENES LAERCIO III 59).

[24] Cf. DIÓGENES LAERCIO, III 59 y IX 37, donde se alude al diálogo apócrifo titulado *Anterastaí*. En cambio, OLIMPIODORO (*Vita Platonis*, cap. II, pág. 191, ed. C. F. HERMANN, *Plato Dialogi* VI, Leipzig, 1921) se refiere al diálogo *Erastaí* como genuino de Platón, ya que en esta obra el filósofo recuerda a Dionisio, su primer maestro *(grammatistḗs)*. Remitimos de nuevo, para los problemas de autor y fecha de composición que presenta este diálogo, a SOUILHÉ, cit. n. 20, págs. 107-112, así como a A. CARLINI, *Platone, Alcibiade, Alcibiade Minore, Ipparco, Rivali*, Turín, 1964.

[25] Cf. *Prolegomena* (cit. n. 8) XXV y XXVI. En DIÓGENES LAERCIO, III 37, leemos: «algunos dicen que Filipo de Opunte copió las *Leyes*, que estaban en tablillas de cera, y dicen que el *Epínomis* es de él» (cf. *Suda, s.v. philósophos*). Los críticos modernos son partidarios de restablecer esta obra entre los textos de Platón (cf. J. HARWARD, *The Epinomis of Plato*, Oxford, 1928, págs. 26-58; L. TARÁN, *Academica*, Filadelfia, 1975) y, de este modo, el *Epínomis* o *Filósofo* o *Reunión nocturna* se edita como apéndice a las *Leyes* (cf. C. F. HERMANN, *Plato Dialogi* V, Leipzig, 1920, págs. 419-442; o bien, E. DES PLACES, *Platon. Oeuvres complètes*, XII, 2, París, 1956, págs. 97-161.

los diálogos dudosos con aquellos cuya filiación jamás se ha cuestionado, ya no les ha sido posible seguir secundando la idea de autenticidad, dado que tanto la lengua como la doctrina expuesta, o el valor literario de dichas obras, son indicios suficientes para rechazar tal hipótesis. El resultado fue que, a lo largo del siglo XIX, algunos estudiosos llevaron casi al absurdo una exagerada atétesis. No obstante, es parecer unánime de la crítica más moderna incorporar a la lista de los diálogos inciertos elaborada por los antiguos los títulos de *Minos*[26], *Téages*[27] y *Clitofonte*[28].

---

[26] W. JAEGER, «Praise of law. The origin of legal philosophy and the Greeks», *Scripta minora II*, Roma, 1960, pág. 319, cree que fue compuesto por un académico poco después de las *Leyes*, E. BICKEL, «Ein Dialog aus der Akademie des Arkesilas», *Archiv. für Gesch. der Philos.*, 1904, pág. 461, intenta atribuir el *Minos* y el *Hiparco* a Heráclides el Póntico, mientras que para J. PAVLU, *Die pseudoplatonischen Zwillingsdialoge Minos und Hipparch*, Viena, 1910, el diálogo habría sido compuesto en una fecha más tardía, ya que ve en él una inspiración cínico-estoica. J. SOUILHÉ, *cit.* n. 20, pág. 85, aunque se muestra cauto en su afirmación, reconoce que, efectivamente, el tipo de discusión y de crítica a propósito del sabio legislador rey de Creta contiene los rasgos propios de la escuela peripatética, sin que haya que esperar, pues, a los estoicos y cínicos para encontrar la fuente del *Minos*.

[27] Cf. G. KRÜGER, *Der Dialog Theages*, Greifswald, 1935, y la edición de G. AMPOLO, Roma, 1957. Para J. SOUILHÉ, *cit.* n. 20, págs. 129-142, el *Téages* o *Perì sophías*, en que se discute la conveniencia de seguir las enseñanzas de los sofistas, fue compuesto mucho después de la muerte de Sócrates, posiblemente entre finales del siglo III e inicios del II a. C., ya que «l'idée d'une domination mondiale semble préoccuper l'esprit de l'écrivain» (pág. 142).

[28] A pesar de que la mayor parte de los estudiosos no aceptan el diálogo entre las obras genuinas (U. VON WILAMOWITZ, *Platon* I, Berlín, 1920, pág. 386, cree que el ataque contra el método filosófico de Sócrates es obra de un discípulo de Platón que se apartó de él insatisfecho), no obstante hay quienes siguen creyendo en su autenticidad. Así, G. M.

Reconocida, pues, la escasa fiabilidad de pensar en el fundador de la Academia como autor de este conjunto de obras, y, frente a cualquier intento —por otra parte, seguramente vano— de atribuir uno u otro diálogo a este o a aquel autor, la cuestión que se revela más interesante es, sin duda, tratar de dar razón a la presencia de tales obras entre las auténticas de Platón. Es bien conocido que el conjunto de escritos compuestos por los jefes de escuela nos han llegado generalmente enriquecidos con la aportación de discípulos e imitadores. Así, el *corpus* editado bajo el nombre de Hipócrates contiene una gran cantidad de tratados cuyo autor resulta difícil de identificar, dada su gran heterogeneidad, no sólo por haber sido compuestos en épocas bien diversas, sino también por haber sido concebidos en el seno de escuelas médicas dispares e incluso opuestas entre sí [29]. La edición de Demócrito [30] comprendía no sólo las obras de Demócrito y de Leucipo, sino también las de la escuela de Abdera, siendo difícil distinguir entre unas y otras [31]. Asimismo, a los tratados de Aristóteles se fueron anexionando, a lo largo de los años,

A. Grube, *Cl. Ph.* 26 (1931), 302-8; H. Kesters, *De authenticiteit van den Kleitophon,* Lovaina, 1935, y J. Souilhé, *cit.* n. 20, pág. 180, se muestran partidarios de restituir el diálogo a Platón.

[29] Cf. E. Vintró, *Hipócrates y la nosología hipocrática,* Barcelona, 1972, págs. 36-60.

[30] También a Trasilo (cf. W. Vetter, *art. cit.* n. 3) se atribuye la agrupación en tetralogías de las obras de Demócrito. Cf. Diógenes Laercio, IX 45, así como *VS* I 55 A (351, 43; 350, 39; 357, 9 ss.) y 55 B (384, 21; 439, 4).

[31] La más reciente edición comentada se debe a S. Luria, *Democritea,* Leningrado, 1970. Véanse asimismo D. J. Furley, *Two studies in the Greek atomists,* Princeton, 1967, y F. K. Voros, «The ethical fragments of Democritus. The problem of authenticity», *Hellenica* 26 (1973), 193-206.

otras disertaciones y trabajos próximos a las doctrinas del Liceo y que acabaron siendo incluidos en la edición definitiva de Aristóteles[32]. Hay que suponer, en consecuencia, que la colección platónica ha corrido una suerte semejante. De este modo, los diálogos dichos «dudosos», inscritos en los catálogos de eruditos como Aristófanes de Bizancio[33] y de Trasilo, deben de haber salido, en general, de

---

[32] Cf. I. Düring, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition*, Göteborg, 1957, págs. 41-50 (para el texto y comentario de la relación de escritos exotéricos que transmite Diógenes Laercio, V 22-27); págs. 83-89 (para la lista incluida en la *Vita Menagiana* y conocida como relación de Hesiquio); y págs. 241-246 (para el elenco denominado de Ptolomeo y conservado en versión árabe). Y también P. Moraux, *Les Listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Lovaina, 1951, así como *Der Aristotelismus bei den Griechen*, Berlín-Nueva York, 1973, págs. 45-58, quien retrotrae el catálogo de Hesiquio y el de Diógenes, coincidentes ambos en los 139 primeros títulos, hasta Aristón de Ceos, director del Liceo a finales del siglo III a. C. (cf. F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles*, Basilea, 1986, págs. 32 y 55, y J. P. Lynch, *Aristotle's school*, Berkeley-Los Ángeles, 1972).

[33] G. Jachmann («Der Platontext», *Nachr. Akad. Gött. Philhist. Kl.* 1941/II) ha defendido que la primera edición de Platón fue hecha, en el siglo III a. C., por Aristófanes de Bizancio o por algún alejandrino competente, de modo que la tradición del texto platónico derivaría de una antigua recensión con variantes cuyo autor no disponía de ninguna edición científica más antigua, sino que hubo de recurrir a recensiones interpoladas por amanuenses carentes de juicio crítico, dispuestas para el comercio del libro. En contra de este parecer, H. Erbse, «Überlieferungsgeschichte der griechischen klassischen und hellenistischen Literatur», en *Geschichte der Textüberlieferung* I, Zurich, 1961, págs. 219-221 y 258-260, interpreta el testimonio de Diógenes Laercio (III 61-62) en el sentido de que algunos eruditos —entre ellos, Aristófanes en su suplemento a los *Pínakes*— habrían propuesto una división en trilogías, frente a la ordenación por tetralogías de la Academia, que, si bien incluía ya escritos apócrifos, no tenía por objeto primordial realizar un buen trabajo crítico del texto. Esta hipótesis, defendida con anterioridad por U. von Wilamowitz, *Platon* II, Berlín, 1920, pág. 324, y por E. Bickel,

la mano de hombres próximos al ambiente de la Academia, deseosos de poner en práctica y a prueba su talento emulando y rivalizando con su propio maestro, bajo cuyo nombre se colocan tales obras tanto en prueba de homenaje como de amor propio satisfecho, si ciertamente sus obras podían semejar originales. No obstante esta última razón, cabe preguntarse cómo se sentiría el amor propio de tales hombres al ver que la crítica desde siempre ha rechazado sus obras por considerarlas indignas de aparecer bajo la égida del jefe de escuela.

Ahora bien, tal vez no pueda asignarse el mismo origen a los diálogos reconocidos desde buen principio como pseudoplatónicos. Éstos deben situarse entre los siglos IV y I a. C., y sus autores, quizás sofistas o representantes de distintas escuelas socráticas, no se contentan con plagiar uno u otro escrito de Platón, sino que, para acreditar sus obras o incluso para asegurar su venta [34], prefieren el anonimato protegido tras el nombre del maestro. Los testimonios antiguos nos indican que el deseo de lucro no fue uno de los menores estimulantes del fraude, sobre todo tras la fundación de las grandes bibliotecas de Alejandría o de Pérgamo, ya que los bibliotecarios, ávidos de aumentar sus riquezas intelectuales, aceptaban con facilidad todo lo que se les ofrecía como procedente de un escritor de renombre y lo pagaban a buen precio, de modo que tal acogida y liberalidad eran muy peligrosas y favorecían la

«Geschichte und Recensio des Platontextes», *Rhein. Mus.* 92 (1944), 97-159, es compatible con la de ediciones alejandrinas (cf. F. SOLMSEN, «The academic and the alexandrian editions of Plato's Work», *ICS* 6 [1981], 102-111).

[34] Cf. G. CAVALLO, *Libri, editori e pubblico nel mondo antico*, Roma-Bari, 1977, págs. 21-36; y también B. A. VAN GRONINGEN, «Ekdosis», *Mnemosyne* XVI (1963), 1-17.

industria y la producción de los plagiadores[35]. Por lo tanto, es fácil imaginar que muchos de los diálogos apócrifos son producto de la «industria del fraude». Así, Souilhé[36] opina que la mayor parte de los diálogos apócrifos, surgidos de esas «oficinas fraudulentas», se vendían como de Platón, y eran aceptados por los conservadores de las bibliotecas, al menos para ser inventariados, aunque no se tardó en descubrir, y en proclamar su inautenticidad. Probablemente la edición de Ático, que dispuso los diálogos siguiendo el orden tetralógico establecido por Dercílides[37] y reproducido por Trasilo, relegaba a un apéndice los considerados *notheuómenoi*.

El valor filosófico y literario de estos diálogos suele ser bastante mediocre, aunque hay notables diferencias entre ellos, algunos de los cuales no están exentos de una cierta elegancia. Ahora bien, es desde el punto de vista histórico donde estas obras adquieren mayor relevancia e interés, ya que permiten imaginar la actividad intelectual

---

[35] Véase el testimonio de GALENO, *De Nat. hom.* I 42; o el de DIÓGENES LAERCIO, VI 100, a propósito de las obras atribuidas a Menipo; o el de AMONIO en relación a los libros de Aristóteles, *Schol. in Arist.* 28a, 43.

[36] Cf. *Platon, Dialogues suspects*, vol. XIII, 2, París, 1962, pág. IX.

[37] Cf. KROLL, «Derkylides», *RE* V, 242. Habida cuenta de que Dercílides (siglos II-I a. C.) es anterior a Trasilo, éste siguió la agrupación de las obras platónicas ya establecida por Dercílides (cf. ALBINUS, *Eisagoge*, 149, ed. C. F. HERMANN, *cit.*, n. 23). H. ERBSE, *art. cit.* n. 33, pág. 220, sugiere que el orden tetralógico pudo ser inspirado por el propio Platón y, por tanto, la división en tetralogías habría salido de la Academia (tampoco, pues, sería *invención* de Dercílides), para ser posteriormente tomada en préstamo por los alejandrinos, quienes la aplicaron por primera vez a la tragedia. Cf. también J. A. PHILIP, «The Platonic Corpus», *Phoenix* 24 (1970), 296-308.

de la Academia y de los ambientes próximos a la escuela platónica. Los testimonios antiguos dan cuenta de la existencia de una gran cantidad de escritos procedentes de los círculos socráticos, de los círculos próximos a los sofistas y también de los retores, a pesar de que sólo muy escasos fragmentos se han conservado. Por otra parte, la existencia misma de los diálogos pseudoplatónicos permite calibrar mejor la importancia de un género literario, el diálogo, que, inaugurado como vehículo expresivo de doctrinas filosóficas a mediados del siglo IV a. C. en Grecia —y, por tanto, esencialmente vinculado a los nombres de Platón y de Sócrates—, alcanzó una muy notable extensión. A través de la forma dialogada, se trataba de reproducir con fidelidad las conversaciones que, supuestamente, habría mantenido el maestro que tan profundamente influyó en el espíritu de toda una generación, puesto que los diálogos son fiel reflejo, sin duda, de los temas que, en vida de Sócrates, estaban más en boga, y asimismo revelan, aunque en ocasiones de una forma bastante ingenua, los procedimientos y recursos de este tipo de composiciones que Platón trabajó con gran destreza. También son instructivos para la crítica literaria. Por todo ello, estos diálogos merecen aparecer como apéndice en cualquier edición completa de las obras de Platón: inferiores en calidad, en contenido, tal vez; no obstante, muestra insustituible para completar el conocimiento de los diálogos auténticos, precisamente no por la novedad o profundidad de las ideas expuestas, ni por la calidad de su composición, sino porque permiten imaginar el impacto e incidencia de un determinado tipo de obra en el marco y ambiente en que se ha generado; impacto y ambiente que, al ser positivo, genera necesariamente un deseo de emulación y de imitación.

El diálogo tal como se muestra en la creación literaria de Platón, con la genialidad de su estructura escénica, la naturalidad y el encanto de la conversación, la compenetración del ingrediente mímico-psíquico y del Eros filosófico, es una obra de arte de un estilo tan peculiar e irrepetible que estudiosos como Wilamowitz y Jaeger creyeron que era una creación enteramente personal de Platón. Sin embargo, y a pesar de la indiscutible maestría con que Platón convirtió el *lógos* en *diálogos*, consiguiendo que la filosofía no se anquilosara en un dogma, sino que fuera, ante todo, un método, un camino para poder realizar un pensamiento en común, es evidente que Platón —y precisamente porque su obra está muy arraigada en el entorno que la crea— no descuida los elementos que la tradición le brinda, sino que trabaja con ellos para superarlos. En primer lugar, hay que contar con la existencia de una literatura socrática, en la cual se puede, al menos, sospechar una forma dialogada [38]. No obstante, que toda esta literatura —quizá más extensa de lo que los restos conservados puedan hacernos suponer— sea una imitación del diálogo platónico, ni se puede demostrar ni parece verosímil. Ello no significa que sea cómodo ni sencillo determinar con exactitud si ya existían, en prosa, en la literatura precedente formas dialogadas que pudieran haber influido de modo directo en el origen del diálogo platónico. En este sentido, es oportuno traer a colación el testimonio de Aristóteles, ya que en uno de sus diálogos perdidos, cuyo título era *Sobre los poetas* [39], contra la opinión de quie-

---

[38] Cf. V. BARTOLETTI, «Un frammento di dialogo socratico», *Stud. It.* 31 (1959), 100.

[39] Cf. *Fr.* 72 ROSS (= DIÓGENES LAERCIO, III 48; ATENEO, XI 505b-c).

nes consideraron que Zenón de Elea[40] fue el primero en escribir diálogos, el estagirita habría manifestado el parecer de que lo fue un tal Alexámeno de Estirea o de Teos, personaje, por otra parte, completamente desconocido. No obstante, el propio Diógenes Laercio apostilla la referencia aristotélica con las siguientes palabras: «Pero, a mi juicio, Platón perfeccionó hasta tal punto la forma *(eîdos,* se sobreentiende 'de los diálogos'), que con justicia se le podría atribuir el premio tanto por su invención como por su embellecimiento»[41]. Y Ateneo, que también se hace eco de la noticia aristotélica, precisa que son *«diálogos socráticos»* los que Alexámeno de Teos escribió con anterioridad a Platón[42]. Por otra parte, es el mismo Diógenes Laercio quien asegura que fue Protágoras el primero en introducir el método de discusión llamado socrático *(tò Sōkratikòn eîdos tôn lógōn,* IX 53), quizá en la obra que se le atribuye titulada *Téchnē eristikôn (ibidem,* 55). De ahí que Gigon[43], al cuestionarse sobre los antecedentes del diálogo platónico, lo relaciona estrechamente con la sofística, pues, a su juicio, resulta evidente que, en el terreno de las antinomias, el arte y la habilidad de hacer preva-

[40] *Érides (Discusiones)* es el título de una de las obras de Zenón (cf. M. UNTERSTEINER, *Zenone. Testimonianze e frammenti,* Florencia, 1963) fragmentariamente conservada (cf. *VS* 29 A 2), y, de hecho, Aristóteles, en el *Sofista,* lo habría considerado inventor de la dialéctica, según refiere DIÓGENES LAERCIO (VIII 57), noticia que también es recogida por la *Suda (s.v. Zenón).* A Zenón de Elea alude E. DE STRYCKER, cuando, en su reseña (cf. *Gnomon* 34 [1962], 13) al libro de K. GAISER (*infra,* n. 42), opina que éste ha descuidado, en los antecedentes del diálogo platónico, la tradición preexistente no sofística.

[41] Cf. DIÓGENES LAERCIO, III 48.

[42] Cf. ATENEO, XI 505b-c.

[43] Cf. O. GIGON, *Sokrates,* Berna, 1947, pág. 202.

lecer la opinión personal con un intercambio de preguntas juegan un papel muy importante. Asimismo, Gaiser [44] considera que la influencia de la oratoria proselitista de la sofística no puede excluirse de los diálogos platónicos, también de carácter protréptico y parenético, aunque, a diferencia de la sofística, el Sócrates platónico no promete proporcionar un determinado saber o poder, sino que, por el contrario, provoca una revulsión del espíritu y centra la atención del discurso en la aporía de la ignorancia. Tal vez como los sofistas, transforma el supuesto conocimiento en opinión *(dóxa)* y se protege en la ineludible forma de la duda, pero no para ofrecer a los demás, desde esta inseguridad, «un inmediato bloque de seguridades, sino el camino para, al fin y si era posible, conseguirlas» [45].

Asimismo, es evidente que las formas teatrales dejaron honda huella en el filósofo, de quien se cuenta que compuso ditirambos, cuyo carácter todavía reflejó en el *Fedro*, su primer diálogo si creemos a Olimpiodoro [46]. El biógrafo del filósofo explica también que Platón se deleitaba especialmente con Aristófanes [47] y con los *Mimos* de Sofrón, cuyos personajes imitó con provecho en sus diálogos, y en tanta estima los tenía que, al morir, hallaron en su lecho obras de ambos autores [48]. De hecho, para Aristó-

---

[44] Cf. K. Gaiser, *Protreptik und Paränese bei Platon. Untersuchungen zur Form des platonischen Dialogs, Tübinger Beiträge zur Altertumswissenchaft* 40, Stuttgart, 1959.

[45] Cf. E. Lledó, *Platón. Diálogos,* vol. I, Biblioteca Clásica Gredos, Madrid 1981, págs. 16-17 («Introducción general»).

[46] Cf. *Vita Platonis,* cap. III, ed. C. F. Hermann (*cit.* n. 24).

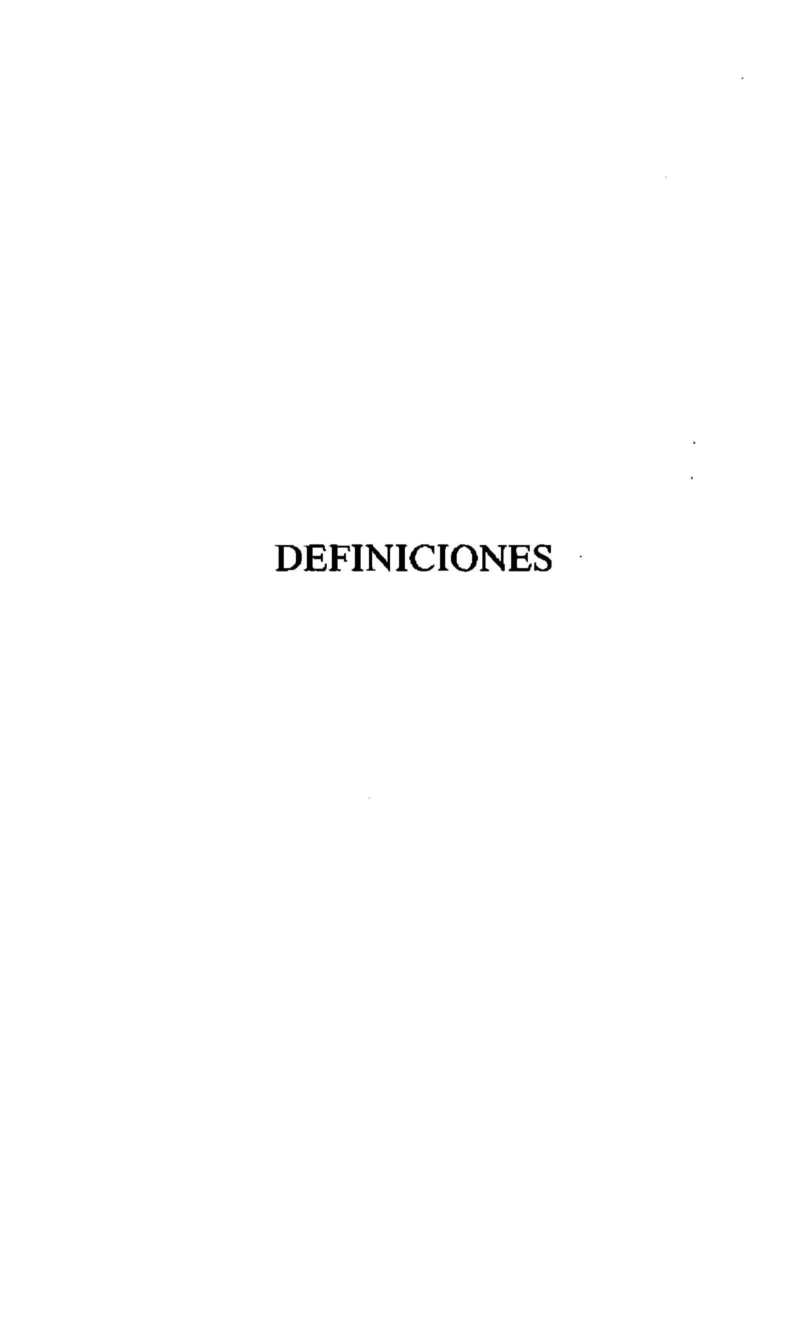
[47] No obstante, Platón, *Teeteto* 152e, presenta a Epicarmo como el más eminente poeta en la comedia, frente a Homero, que lo es en la tragedia.

[48] Cf. *Vita Platonis,* cap. III, ed. C. F. Hermann (*cit.* n. 24).

teles el diálogo se halla a medio camino entre la poesía y la prosa, ya que sitúa en un mismo plano los *Mimos* de Sofrón y Jenarco y los diálogos socráticos [49].

---

[49] Cf. ARISTÓTELES, *Poética*, I 1447b9.



DEFINICIONES

INTRODUCCIÓN

A la colección completa de las obras de Platón, los manuscritos medievales han añadido una serie de casi doscientas definiciones, que constituyen una lista de términos sin ningún orden aparente, con una o más explicaciones a propósito de cada uno de ellos. Los términos definidos parecen elegidos al azar, y pertenecen a distintos ámbitos, que van desde la física a la astrología, de la moral a la política, de la dialéctica a la gramática, siendo algunos de ellos auténticos dobletes: en primer lugar, por ejemplo, se define un sustantivo, y más tarde el adjetivo o el verbo correspondiente [1]; otras veces, el mismo sustantivo se encuentra repetido y explicado, en cada ocasión, de forma distinta [2], o bien los sinónimos son diversamente interpretádos [3]. Por otra parte, no menos variado es el método adoptado por el redactor o redactores de la colección, puesto que ora las definiciones elegidas no son más que formas ligeramente modificadas de una misma idea [4]; ora la variación se da en el punto de vista

---

[1] Cf. *infra,* 412d y 415a, a propósito de *eleuthería* (libertad) y de *eleútheron* (libre) respectivamente; asimismo, 415c y 416a, para las definiciones de *salvación* y de *salvar;* o bien 414a y 415d, respecto a *níkē* (victoria) y *nikân* (vencer).

[2] Cf. *infra,* 411c y 416a, para los dos registros del término *potencia (dýnamis);* o bien 414a y 416a, en el caso de *kairós.*

[3] Cf., como ejemplo, las definiciones de *habilidad (deinótēs,* 413a) y *destreza (euporía,* 414a).

[4] Cf. *infra,* 411a, donde en relación a *génesis* se expresa de tres formas distintas el tema del «devenir».

tomado sobre un objeto [5]; ora la ambigüedad de los términos catalogados genera explicaciones enteramente distintas [6].

En suma, ninguna unidad preside la elaboración de esta colección constituida al azar y, tal vez, como respuesta a la preocupación que desde siempre existió en todas las escuelas por construir definiciones. Así, a Tales se le atribuía la del número [7]. Según testimonio de Aristóteles [8], antes de Sócrates, tanto Demócrito como los seguidores de Pitágoras se habían esforzado en glosar algunos conceptos; y el *Corpus Hippocraticum* incluye una obra que, a juicio de Gomperz [9], constituye el primer intento de definición, ya que el autor del tratado *Perì téchnēs* se propone precisar la esencia de la medicina [10]. Los sofistas, por su parte, tan preocupados por la técnica del lenguaje, contribuyeron también al desarrollo de la incipiente lexicografía, puesto que de Gorgias se cita una definición de la retórica y otra del color [11]; y Pródico, interesado en el empleo correcto de las palabras, especialmente en el ámbito psicológico y moral, trató de establecer los rasgos diferenciales de los sinónimos aparentes y de fijarles una significación definitiva [12]. Pero fue sobre todo en el momen-

---

[5] Cf. *infra,* 411a: el sol es definido, en primer lugar por su naturaleza física, «fuego celeste»; a continuación, por sus propiedades, «astro diurno que solamente puede ser visto por los mismos hombres desde la aurora hasta el ocaso»; finalmente, de acuerdo con el misticismo que le atribuían los antiguos, «ser eterno, el más grande de los dotados con vida».

[6] Como en el caso de *eugéneia* (413b), que significa la nobleza del alma y se aplica igualmente al estilo; *euphyía* (*talento,* 413d), que se predica tanto del alma como del espíritu.

[7] Cf. Yámblico, *In Nicomachi arith. introduc. liber,* ed. Pistelli, pág. 10.

[8] Cf. *Metafísica* XII 4, 1078b, 19ss.

[9] *Les penseurs de la Grèce* I, pág. 518.

[10] Cf. Littré, VI, págs. 2-26.

[11] Cf. VS II, 82 B, 4 (= Platón, *Menón* 76d): «el color es una emanación de las figuras, proporcionado a la vista y, por tanto, perceptible».

[12] Cf. VS II, 84 A, 13 (= Platón, *Protágoras* 337a-c); *Eutidemo* 277e. Aristóteles, *Tópicos* II 6, 112b22, y el comentario de Alejandro

to en que la filosofía adoptó una forma más escolástica, gracias al impulso de Sócrates y a las investigaciones iniciadas en la Academia bajo la tutela de Platón, cuando creció el interés por este nuevo ejercicio del pensamiento. Para conocer la esencia de las cosas, es necesario poder expresarla con términos exactos que permitan distinguirlas entre los objetos de que se habla. A este respecto, los primeros diálogos de Platón recrean el método socrático, esa especie de «caza» de conceptos que hay que aprehender y discernir con precisión los unos de los otros, así como el método de división predicado y expuesto en el *Sofista*, el *Político*, el *Filebo*, que tiene por objeto llegar a la determinación racional de una idea. Así pues, se hace difícil suponer que este método instituido por Platón no fuera práctica habitual en la Academia y sirviera a los jóvenes sabios para establecer sus definiciones. Aristóteles alude a ello en el capítulo de la *Metafísica* (VI 12, 1037b8) en que se ocupa de las definiciones formadas por divisiones sucesivas y critica a quienes sitúan los géneros fuera de las especies o imposibilitan, por tanto, salvaguardar la unidad del ser. Por ello, es posible pensar que ya hacia mediados del siglo IV a. C. se empezaron a publicar repertorios de definiciones destinados a uso escolar, en los que eran explicados los principales términos imprescindibles para una buena comprensión de las lecciones. Diógenes Laercio (IV 5) cita un volumen de *hóroi* entre las obras de Espeusipo, y también Aristóteles habría compuesto un determinado número de libros en que los términos aparecían cuidadosamente definidos [13], así como Teofrasto [14]. Los estoicos, por su parte, no sólo adoptaron de la Academia este procedimiento pedagógico, sino que le dieron un especial desarrollo, puesto que, a su juicio, la definición es necesaria

a este pasaje. Asimismo, cf. H. MAYER, *Prodikos von Keos und die Anfänge der Synonymik bei den Griechen*, Paderborn, 1913.

[13] Cf. DIÓGENES LAERCIO, V 23 (*Hóroi prò tôn topikôn*, en siete libros) y 24 (*Horismoí*, en trece libros).

[14] *Ibidem* 43 (*Diorismôn*, tres libros), 45 (*Pròs toùs horismoùs)*, 49 (*Pròs hórous*, dos libros), 50 (*Horistikà perì léxeōs syllogismôn)*.

para conocer la verdad en la medida en que la noción es por donde se perciben las cosas [15]. Así, también de Crisipo se mencionan distintos tratados de *hóroi* sobre diversas materias [16].

En cuanto a las fuentes de la colección, la primera cuestión es, obviamente, si la colección añadida al *corpus platonicum* remonta hasta Platón. Nadie se ha atrevido a dar una respuesta afirmativa, salvo el autor de una pequeña obra de lexicografía titulada *Sobre los términos semejantes o distintos*, atribuida, falsamente sin duda, a un tal Amonio, que vivió hacia finales del siglo IV a. C. [17], quien, al citar las definiciones de *paideía* y de *paídeusis*, añade: «como dice Platón en *Definiciones*». El autor de los *Prolegómenos a la filosofía de Platón* [18] se hace eco de una tradición según la cual la colección pseudoplatónica remontaría a Espeusipo, con cuyo nombre el *Vindobonensis 54 (W)*, del siglo XII, encabezaría el texto de las *Definiciones* [19]. Ambas referencias son, sin embargo, poco seguras: es muy posible que la presencia de esta obra entre las de Platón coleccionadas por la Academia, y el hecho de que Espeusipo hubiera compuesto alguna obra titulada *Definiciones*, hayan sido suficientes para motivar esta opinión.

---

15 Cf. DIÓGENES LAERCIO, VII 42, donde se recoge la opinión de Zenón, según la cual *dià gàr tôn ennoiôn tà prágmata lambánetai*.

16 *Ibidem* 189, donde entre los escritos de Crisipo que versan sobre Lógica se menciona uno titulado *Hóron dialektikôn prōs Metródoron*, en seis libros; o 199, donde entre sus obras éticas se alude a dos de definiciones, *Hóron tôn toû asteíou pròs Metródoron*, en dos libros, y *Hóron tôn toû phaúlou pròs Metródoron*, también en dos libros.

17 Cf. CROISET, *Hist. de la Littérat. gr.* V², pág. 974; así como KL. NICKAU, *Das sogenannte Ammonioslexikon. Vorarbeiten zu einer textkritischen Ausgabe*, Hamburgo, 1959.

18 Cf. cap. XXVI, ed. C. F. HERMANN, *Plato Dialogi* VI, Leipzig, 1921, pág. 219.

19 Cf. R. ADAM, «Über eine unter Platos Namen erhaltene Sammlung von Definitionen», *Philologus* (1924), 366-376, y «Plátonos hóroi», en *Satura Berilonensis*, Berlín, Weidmann, 1924, págs. 3-20.

En cualquier caso, la colección, tal como nos ha llegado, presenta una gran heterogeneidad y la diversidad de tendencias es demasiado marcada para poder admitir que una única mano haya intervenido en la redacción. Muy al contrario, pueden distinguirse, al menos, tres fuentes: Platón, Aristóteles y los estoicos. En primer lugar, y aunque ninguna definición sea un eco directo de los diálogos platónicos, muchas de ellas reflejan, sin duda, sus enseñanzas y proceden de la Academia. Aristóteles las conocía, pues seguramente había asistido a su elaboración y podía percibir bien todo lo que en ellas había de insuficiente o de irracional, hasta el punto de que en una de sus primeras obras, los *Tópicos*, escrita todavía bajo influencia de la doctrina platónica, pero ya como reacción a ella, las discute y las rechaza [20]. Otras, por el contrario, son ya de innegable cuño peripatético, al reproducir con fidelidad la enseñanza personal de Aristóteles [21]. En cuanto a la tercera fuente, un buen número de glosas no sólo son de inspiración estoica, sino que los autores antiguos atribuyen su origen a los filósofos del Pórtico, e incluso a veces oponen estas definiciones a las platónicas [22].

Souilhé [23] no comparte la idea de que sea necesario remontar a los primeros tiempos de la Academia la composición de esta

---

[20] Compárense, por ejemplo, las definiciones de *sol* (411b y *Tópicos* VI 4, 142b1); *equidad* (412b y *Tópicos* VI 3, 141a16); *ciencia* (414b y *Tópicos* V 4, 134b1); *hombre* (415a y *Tópicos* V 4, 133a). También cf. W. A. DE PATER, *Les Topiques d'Aristote et la Dialectique platonicienne; la méthodologie de la définition*, Friburgo, 1965.

[21] Véanse, a modo de ejemplo, las definiciones de *mansedumbre* (412d, *praiótēs*, y *Ética a Nicómaco* II 7, 1107b12); *habilidad* (*deinótēs*, 413a y *Ética a Nicómaco* VI 13, 1144a23); *jactancia* (*alazoneía*, 416a y *Ética a Nicómaco* IV 13, 1127a21).

[22] Cf. 415b, el término *exousía (autoridad)* y Orígenes, *Werke*, Band IV, ed. PREUSCHEN, págs. 72-73; 413c para la definición de *boúlesis (voluntad)* y Orígenes, IV, pág. 355; 411b a propósito de *chrónos* y GALENO, *Histor. philos.* 38, ed. DIELS, *Doxogr. gr.*, pág. 619.

[23] Cf. J. SOUILHÉ, *Platon. Oeuvres complètes*, XIII, 3, París, 1930; pág. 157.

colección, aunque, en opinión de Walzer [24], habría sido ya elaborada por los primeros discípulos de Platón, de modo que los estoicos la tuvieron presente y en ella se inspiraron para un buen número de sus propias fórmulas. Pero esta hipótesis no parece apoyarse, de hecho, más que sobre las vagas alusiones a Espeusipo, ya mencionadas, y sobre el carácter antiguo de buena parte de estas definiciones. Souilhé cree, en consecuencia, que la colección, tal como la conocemos, es de época bastante más tardía y, tal vez, no anterior al estoicismo. Reconoce, no obstante, que está constituida por un fondo bastante considerable heredado de la Academia y paulatinamente incrementado con aportaciones posteriores, y que puede servir bien como ejemplo, que gozó de buena fortuna, de las otras series de definiciones que, sin duda, existieron en la Antigüedad [25]. La opinión de Souilhé se fundamenta principalmente en el modo como ha sido transmitida la colección. A su juicio, los manuscritos medievales no poseían el texto completo de las *Definiciones* tal como lo leemos ahora, ya que tres de los mejores y más antiguos, el *Parisinus 1807* (A), del siglo IX, el *Vaticanus graecus I* (O), del siglo X, y el *Palatinus Vaticanus 173* (P), del siglo XI, omiten en común un cierto número de pasajes, y se trata de omisiones importantes difíciles de justificar como errores ordinarios procedentes de la semejanza entre términos. Hay que imaginar, por el contrario, que el copista no leía en su ejemplar las definiciones descubiertas en otro lugar y, a menudo, añadidas posteriormente al margen. Por tanto, es fácil suponer que existieron, al principio, diversas series

---

[24] Cf. R. WALZER, *Magna Moralia und aristotelische Ethik*, pág. 209, n. 3; O. GIGON, *Platon*, Berna, 1950, pág. 7.

[25] H. MUTSCHMANN, *Berl. Philol. Wocheschrift* 28 (1908), 1328, compara el parecido de esta colección con dos anónimas alfabéticas que se hallan en los manuscritos *Parisinus graecus 2138*, del siglo XIV y *Marcianus 257*, en las que a elementos platónicos se suman elementos neoplatónicos y cristianos. Hay que traer a colación también el léxico de palabras platónicas que en un manuscrito se halló atribuido a Timeo el Sofista y que editó D. RUHNKEN en 1789.

de *hóroi,* que fueron más tarde reunidas en un texto único atribuido en su conjunto a la escuela platónica[26], sin olvidar tampoco que otras colecciones de este género se han ido formando de modo semejante, y de las cuales se conocen, al menos, dos: la primera, en el *Parisinus graecus 2138,* del siglo XIV, bajo el título de *Anonymi definitiones uocum quae a philosophis usurpari solent ordine alphabetico dispositae,* comprende una serie de términos desde *agathón* a *philosophía,* cuyas definiciones, junto a interpretaciones de acentuado eclecticismo, coinciden en algunos casos con las pseudoplatónicas[27]; la segunda, en el *Marcianus 257,* junto a un cierto número de préstamos tomados de las *Definiciones* pseudoplatónicas, recoge otros procedentes de fuentes neoplatónicas o cristianas.

Tales ejemplos permiten ver con qué eclecticismo confeccionaban sus listas los autores de definiciones, y, por tanto, no sería sorprendente que la pequeña colección introducida en el *corpus platonicum* —de la que no habla Diógenes Laercio (III 62), probablemente porque no era mencionada ni por Aristófanes de Bizancio ni por Trasilo— hubiera sido compuesta, con una evidente finalidad escolar, en una época de sincretismo en que las doctrinas estoicas se acomodaban ya sin dificultad a las de la Academia, como se echa de ver también con las ideas expuestas en otros diálogos apócrifos.

---

[26] Souilhé, *cit.* n. 23, lo apunta como hipótesis, «sans prétendre l'ériger en certitude, mais elle a pour elle soit la composition du recueil, soit l'état de nos anciens manuscrits» (pág. 158).

[27] Como en el caso de la definición de *athanasía* (415a) o de *aretḗ* (411d). Por otra parte, el autor de dicho catálogo era, sin duda, un cristiano, dada la presencia de términos como *báptisma* y *euangélion.*

DEFINICIONES

Eterno: Lo que existe de todo tiempo, antes y ahora, sin 411a ser destruido.

Dios: Ser inmortal, autosuficiente para la felicidad; esencia eterna[1], causa de la naturaleza del bien.

Generación: Movimiento hacia el ser; participación en el ser[2]; camino hacia el ser.

Sol: Fuego celeste; astro diurno que solamente puede ser visto por los mismos hombres desde la aurora hasta b el ocaso[3]; ser eterno, el más grande de los dotados con vida[4].

Tiempo: Movimiento del sol, medida de su curso[5].

Día: Camino del sol desde que sale hasta su puesta[6]; luz contraria a la noche.

Aurora: Inicio del día; la primera luz del sol.

---

[1] Definición estoica; cf. V. Arnim, *Stoic. Vet. fragm.* II 1021 (= Diógenes Laercio, VII 147), y Zenón, *V. A.* I 85.

[2] Cf. Platón, *Parménides* 156a.

[3] Aristóteles, *Tópicos* VI 4, 142b1, critica esta definición.

[4] Noción estoica; cf. V. A. I 499, 504 (= Cicerón, *De nat. deor.* II 40); II 579 (= Plutarco, *De Stoic. repugn.* 1053a).

[5] Cf. Platón, *Timeo* 38c.

[6] Definición criticada también por Aristóteles, *Tópicos* VI 4, 142b3.

Mediodía: Tiempo en que las sombras de los cuerpos participan de una menor longitud.

Ocaso: Fin del día.

Noche: Oscuridad opuesta al día; ausencia de sol.

Fortuna: Paso de lo incierto a lo incierto, y causa fortuita
c de una acción extraordinaria.

Vejez: Consunción del ser producida por el tiempo.

Viento: Movimiento del aire alrededor de la tierra[7].

Aire: Elemento cuyos movimientos locales son todos naturales.

Cielo: Cuerpo que envuelve todos los seres sensibles, excepto el propio aire superior.

Alma: Lo que se mueve a sí mismo[8], causa del movimiento vital de los seres vivos[9].

Potencia: Lo que por sí mismo es productivo.

Visión: Capacidad de distinguir los cuerpos.

Hueso: Médula solidificada por el calor[10].

Elemento: Lo que constituye y disuelve los compuestos[11].

d *Virtud:* La mejor disposición; aptitud de un ser mortal encomiable por sí misma; facultad cuyo poseedor es considerado bueno; justa comunidad de leyes; disposición por la cual lo que está ordenado es considerado perfectamente honesto[12]; facultad de producir justicia.

---

7 Definición citada y aprobada por ARISTÓTELES en *Tópicos* IV 5, 127a4.

8 Cf. PLATÓN, *Fedro* 246a.

9 Doctrina atomística; cf. ARISTÓTELES, *De anima* I 12, 404a8.

10 Cf. PLATÓN, *Timeo* 73c.

11 Cf. DIÓGENES LAERCIO, VII 136, donde se recoge la definición que Arquedemo hace de elemento en su tratado *Perì stoicheíōn*. Asimismo, una definición análoga es atribuida a Crisipo (V. A. II 580).

12 Esta definición es alabada por ARISTÓTELES, *Tópicos* V 3, 131b1.

Sensatez: Potencia creadora por sí misma de la felicidad del hombre; ciencia del bien y del mal[13]; disposición por la cual juzgamos qué hay que hacer y qué no[14].

Justicia: Concordia del alma consigo misma, y buen orden
de las partes del alma entre sí y en lo que mutuamente e
les concierne; capacidad de distribuir a cada uno según su mérito[15]; facultad cuyo poseedor puede elegir lo que le parece justo; aptitud para someterse a la ley en la vida; igualdad en la comunidad; capacidad de obedecer a las leyes.

Templanza: Mesura del alma respecto a los deseos y placeres que se producen en ella por naturaleza[16]; buena armonía y buen orden del alma frente a los placeres y aflicciones naturales; consonancia del alma en gobernar y ser gobernada[17]; independencia natural; buen
orden del alma; acuerdo razonable del alma a propósi- 412a
to del bien y del mal; facultad por la cual quien la posee puede elegir y evitar lo que conviene.

Valentía: Aptitud del alma que no se perturba por el miedo; valor guerrero; ciencia de los asuntos de la guerra; dominio del alma frente a lo temible y peligroso; audacia al servicio de la sensatez; coraje en la espera de la muerte; capacidad de conservar un recto juicio en los peligros; fuerza que contrarresta el peligro; fuerza tenaz en la virtud; tranquilidad del alma a propósito

13 Los estoicos añaden a esta fórmula los objetos indiferentes; cf. V. A. II 174.

14 Fórmula estoica atribuida a Crisipo (V. A. II 268).

15 Fórmula estoica; cf. V. A. III 125, 262, 266.

16 Cf. PLUTARCO, *De virtute morali* 440f, donde se cita una análoga definición de *justicia* del estoico Aristón de Quíos (V. A. I 375).

17 Cf. PLATÓN, *República* IV 442c.

b de lo que parece, a un recto juicio, peligroso y audaz; liberación de opiniones inciertas acerca de los peligros y experiencia de la guerra; aptitud para perservar en la ley[18].

Dominio de sí: Fuerza que soporta la aflicción; acatamiento a un recto juicio; fuerza invencible de lo que ha sido concebido con un recto criterio[19].

Autosuficiencia: Perfección en la posesión de lo que es bueno; capacidad por la cual quienes la poseen se gobiernan a sí mismos.

Equidad: Transigencia en los derechos y beneficios[20]; comedimiento en los contratos; buen orden del alma capaz de razonar acerca del bien y del mal.

Tenacidad: Resistencia ante el dolor en orden al bien[21];
c resistencia a los esfuerzos de cara al bien.

Valor: El hecho de no prever el mal; imperturbabilidad ante la aparición del mal.

Entereza: Capacidad por la cual no caemos en las aflicciones.

Amor al trabajo: Capacidad de llevar a término lo que se ha elegido; tenacidad voluntaria; aptitud irreprochable para el trabajo.

---

[18] Las definiciones de *valentía* están formadas por elementos tomados tanto de Platón (cf. en D. F. Ast, *Lex. Plat.* I, pág. 163, el término *andreía)* como los estoicos (cf. V. A. III 285 = Cicerón, *Tusc. disp.* IV 24, 53, donde se hace eco de la definición de Crisipo: «Fortitudo est, inquit, scientia rerum perferendarum vel affectio animi, in patiendo ac perferendo summae legi parens sine timore»).

[19] Cf. la definición estoica, V. A. III 274 (= Sexto Empírico, *Adv. math.* IX 153).

[20] Definición criticada por Aristóteles en *Tópicos* VI 3, 141a16.

[21] Cf. Pseudo Arist., *Magna Mor.* II 1202b30.

Decoro: Retirada voluntaria de audacia, justa incluso frente a lo que parece mejor; elección voluntaria de lo mejor; cautela en evitar un justo reproche[22].

d *Libertad:* Dirección de la propia vida; autogobierno en todo; capacidad de vivir conforme a uno mismo[23]; prodigalidad en el uso y en la posesión de riquezas.

Liberalidad: Aptitud para enriquecerse como conviene; incremento y posesión de riquezas según es lícito[24].

Mansedumbre: Represión del movimiento causado por cólera[25]; equilibrio moderado del alma.

Decencia: Condescendencia voluntaria hacia lo que parece mejor; buen orden en el movimiento del cuerpo.

Felicidad: Bien compuesto por todos los bienes; potencia autosuficiente para vivir bien; perfección en la virtud;
e recursos suficientes del ser vivo[26].

Magnificencia: Dignidad con arreglo al recto juicio más respetable.

Sagacidad: Talento del alma cuyo poseedor discierne lo que conviene a cada uno; agudeza de espíritu[27].

Bondad: Sinceridad moral acompañada de buen raciocinio; superioridad moral.

---

22 Definición estoica; cf. V. A. III 432.

23 Cf. Aristóteles, *Política* VI 2, 1317b12; y la definición del estoico Crisipo, V. A. III 355 (= Diógenes Laercio, VII 121), en la que se afirma que «únicamente el sabio es un hombre libre».

24 Cf. la definición estoica, V. A. III 273; y Aristóteles, *Ética a Nicómaco* II 7, 1107b12.

25 Cf. Aristóteles, *Retórica* B 3, 1380a8.

26 Estas diversas nociones, probablemente extraídas de la sabiduría popular, han sido adoptadas por la escuela socrática y platónica, siendo después sintetizadas por Aristóteles (cf. *Ética a Nicómaco* A4 y 8; cf. también Clemente de Alejandría, *Strom.* II 21 Pott).

27 Cf. Platón, *Cármides* 160c.

Integridad: Capacidad de preferir lo mejor.

Magnanimidad: Uso inteligente de los acontecimientos [28]; magnificencia del alma acompañada de razón.

Filantropía: Hábito del carácter que tiende a amar a los hombres [29]; aptitud para hacer bien a los hombres; relación de gratitud; recuerdo acompañado de un recto proceder.

413a *Piedad:* Justicia con los dioses [30]; poder de servir voluntariamente a los dioses; recta comprensión en el honor a los dioses; ciencia del honor debido a los dioses.

Bien: Lo que es causa de sí mismo.

Intrepidez: Facultad por la cual no caemos en el miedo.

Impasibilidad: Facultad por la cual no caemos en las pasiones.

Paz: Tranquilidad en las hostilidades bélicas.

Afabilidad: Indolencia del alma; impasibilidad del ánimo irascible.

Habilidad: Disposición cuyo poseedor obtiene su propio fin [31].

---

[28] Los estoicos la definen como «ciencia de ser superior a las circunstancias»; cf. V. A. III 274 (= SEXTO EMPÍRICO, *Adv. math.* IX 161), 275 (= CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.* II p. 470 Pott).

[29] Para los estoicos, la *philanthrōpía* es «relación amistosa con los hombres» (V. A. III, 292 (= CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.* II p. 451 Pott); cf. PLUTARCO, *Adversus Colotem* 1115f.

[30] El autor del tratado *De uirt. et uit.* atribuido a Aristóteles, pero seguramente escrito más tarde, incluye la *eusebeía* como una de las partes de la justicia, y dice que, entre las diferentes especies de esta virtud, la primera concierne a los dioses (5, 1250b19 ss.).

[31] Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* VI 13, 1144a23.

Amistad: Concordia sobre lo bueno y lo justo; preferencia por encima de la propia vida [32]; identidad de opinión sobre elección y actuación; concordia acerca de la vida [33]; comunidad acompañada de benevolencia; correspondencia entre hacer y recibir favores. b

Nobleza: Virtud de un carácter honrado [34]; docilidad del alma hacia palabras o hechos.

Elección: Justa estimación.

Benevolencia: Afecto de hombre a hombre.

Parentesco: Comunidad de linaje.

Concordia: Comunidad de todas las cosas; consonancia de pensamientos y concepciones [35].

Amor: Aceptación absoluta [36].

Política: Ciencia de las cosas buenas y convenientes.

Camaradería: Amistad por el trato con gente de la misma edad [37]. c

Reflexión: Virtud innata de razonamiento.

---

[32] Cf. Aristóteles, *Política* III 9, 1280b38. En general, estas definiciones parecen haber sido compuestas a partir del análisis que hace Aristóteles en *Ética a Nicómaco* I 8 y 9.

[33] Definición estoica, V. A. III 661.

[34] Cf. Séneca, *De benef.* III 28: «... nemo altero nobilior nisi cui rectius ingenium ...» (V. A. III 349).

[35] La definición de los estoicos presenta cierta analogía con la que aquí se da; cf. V. A. III 625 (= Estobeo, *Flor.* II 93, 19 W).

[36] Definición literalmente estoica; cf. V. A. III 292 (= Clemente de Alejandría, *Strom.* II p. 50 Pott): *agápēsis dè apódexis pantelḗs.*

[37] Según Diógenes Laercio (III 81), Platón consideraba la *camaradería* como una de las tres especies de la virtud y la definía como: ... *tḕn apò synetheías ginoménēn*. Los estoicos precisaban: *hetairían dè philían kathaírēsin, hṑs àn homelíkōn* (V. A. III 112 = Estobeo, *Flor.* II 74, 16 W).

Fe: Recta comprensión de que las cosas son como parecen a alguien; firmeza de carácter.

Verdad: Capacidad para afirmar o negar[38]; ciencia de verdades.

Voluntad: Tendencia acompañada de recto juicio; deseo razonable[39]; deseo natural acompañado de razón.

Consejo: Exhortación a otro en su actuación, sobre cómo debe proceder.

Oportunidad: Elección del momento en que hay que expe-
d rimentar o hacer algo.

Cautela: Huida del mal[40]; solicitud en guardarse de él.

Orden: Semejanza en la disposición de todas las cosas que tienen relación entre sí; justa proporción en lo que es común; causa de proporción en las cosas que tienen relación entre sí.

Atención: Esfuerzo del alma para aprender.

---

[38] Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* VI 3, 1139b15.

[39] Definición estoica; cf. V. A. III 431 (= DIÓGENES LAERCIO VII 115); 432 (= ANDRONICUS, *Perì pathôn* 6, p. 20 Kreuttner) 438 (= CICERÓN, *Tusc. disp.* IV 12: «... eius modi adpetitionem Stoici boúlesin appellant, nos appellamus voluntatem. Eam illi putant in solo esse sapiente, quam sic definiunt: voluntas est, quae quid cum ratione desiderat. Quae autem <a> ratione aversa incitata est vehementius, ea libido est vel cupiditas effrenata, quae in omnibus stultis invenitur». Como en el caso de la *libertad* (cf. *supra,* 412d y n. 23), para los estoicos también la *voluntad* es posesión exclusiva del sabio.

[40] Cf. V. A. III 438 = CICERÓN, *Tusc. disp.* IV 13: «Quoniamque ut bona natura adpetimus, sic a malis natura declinamus, quae declinatio cum ratione fiet, *cautio* appelletur». La *precaución,* así definida, se opone al *temor (metus):* «... quae autem sine ratione et cum examinatione humili atque fracta, nominatur *metus;* est igitur metus <a> ratione aversa *cautio*» *(ibidem).* Y ésta como la voluntad *(boúlesis)* y la libertad *(eleuthería)* se da únicamente en el sabio: «eaque (*scil.* cautio) intellegatur in solo esse sapiente» *(ibidem).*

Talento: Agilidad para aprender; buena disposición natural; virtud natural[41].

Facilidad para aprender: Talento del alma para un rápido aprendizaje[42].

Ley: Decisión soberana a propósito de un hecho controvertido.

Litigio: Controversia sobre cometer injusticia o no[43].

Buen gobierno: Obediencia a las leyes buenas[44].

Gozo: Alegría por las obras del prudente[45]. *e*

Honor: Concesión de bienes que se dan por acciones virtuosas; dignidad que emana de la virtud; formas respetables; observancia de la dignidad.

Diligencia: Manifestación de resolución para la acción.

Favor: Buena acción voluntaria[46]; retribución por un bien; ayuda oportuna.

Concordia: Identidad de opinión entre gobernantes y gobernados sobre cómo hay que gobernar y ser gobernados[47].

---

[41] Cf. la definición estoica, V. A. III 366 (= ESTOBEO, *Flor.* II 107, 14 W).

[42] Cf. PLATÓN, *Cármides* 159e.

[43] Cf. ARISTÓTELES, *Política* V 10, 1134a31, según el cual *díkē* es «juicio de lo justo y de lo injusto».

[44] Noción atribuida a Platón por DIÓGENES LAERCIO (III 103).

[45] Noción literalmente estoica; cf. V. A. III 432 (= ANDRONICUS, *Perì pathôn* 6, p. 20 Kreuttner).

[46] Los estoicos insistían en esta noción de voluntariedad en los actos de *favor;* cf. SÉNECA, *De benef.* VI 10, 2 (= V. I. I 579) a propósito de Cleantes: «beneficium voluntas nuda non efficit: sed quod beneficium non esset, si optimae ac plenissimae voluntati fortuna defuisset, id aeque beneficium non est, nisi fortunam voluntas antecessit». Cf. también V. A. I 580.

[47] Cf. PLATÓN, *República* IV 433c.

Estado: Comunidad de una multitud de hombres autosuficiente para su felicidad; comunidad de una multitud regida por leyes.

414a *Previsión:* Preparación ante algo futuro.

Deliberación: Examen de cómo será conveniente el futuro.

Victoria: Potencia que vence en el combate.

Destreza: Buena capacidad de juicio que puede dominar lo que se dice.

Don: Intercambio de favor.

Oportunidad: Momento favorable del tiempo para tener éxito; tiempo que ayuda a hacer algún bien.

Memoria: Disposición del alma capaz de conservar la verdad que hay en ella.

Reflexión: Esfuerzo del pensamiento.

Inteligencia: Principio de la ciencia.

Pureza: Cautela de evitar errores contra los dioses[48]; cul-
b to, conforme a la naturaleza, del honor debido a la divinidad.

Adivinación: Ciencia que revela una acción sin pruebas.

Mántica: Ciencia que contempla el presente y el futuro del ser mortal[49].

Sabiduría: Ciencia no sometida a condiciones; ciencia de lo que existe siempre; ciencia que contempla la causa de los seres[50].

---

48 Definición estoica; cf. V. A. III 432.

49 Platón definía la *mantikḗ* como «ciencia del futuro» (*Cármides* 173c), y Crisipo como «ciencia de todo lo que ha de suceder» *(Theoretikḗn kaì proagoreutikḗn)*, cf. V. A. II 939 (= Diogenianus apud Eusebium, *Praep. evang.* IV 3 p. 138).

50 Definiciones tomadas en préstamo a Platón y Aristóteles sobre la naturaleza y la ciencia.

Filosofía: Deseo de conocer los seres eternos; aptitud para contemplar la verdad, y cómo es verdadera [51]; cuidado del alma acompañado de recto juicio [52].

Ciencia: Concepción del alma inquebrantable por un razonamiento; potencia que puede concebir una o más cosas, inquebrantable por un razonamiento; razonamiento verdadero por su reflexión, inquebrantable [53]. c

Opinión: Concepción modificable por un razonamiento; fluctuación racional; pensamiento que la razón puede llevar a la mentira y a la verdad [54].

Sensación: Palpitación del alma; movimiento del espíritu; mensaje del alma a través del cuerpo [55], en un momento oportuno para los hombres, por el cual la fuerza irracional del alma puede conocer a través del cuerpo.

Hábito: Disposición del alma por el cual somos calificados de un modo o de otro [56].

Voz: Fluido, a través de la boca, desde el pensamiento. d

Discurso: Voz, configurada por las letras [57], que nombra

---

[51] Fuente platónico-aristotélica; cf. PLATÓN, *República* VII 521c; ARISTÓTELES, *Metafísica* A 1, 993b20.

[52] Cf. V. A. III 293 (= CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Paedag.* I 13 p. 159 Pott).

[53] Cf. PLATÓN, *Timeo* 29b, 51e. Las dos primeras definiciones son criticadas por ARISTÓTELES, *Tópicos* V 5, 134b1, 15, y retomadas por los estoicos, cf. CICERÓN, *Acad. post.* I 41 (= V. A. I 68): «si ita erat comprehensum, ut convelli ratione non posset, scientiam, sin aliter, inscientiam nominabat (Zeno)».

[54] Definiciones que provienen de la doctrina de Platón a propósito de la *opinión (dóxa)*.

[55] Cf. PLATÓN, *Timeo* 43c, 45d; y ARISTÓTELES, *De somno* I 454a9.

[56] Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica* IV 20, 1022b19.

[57] Cf. DIÓGENES LAERCIO, III 107, a propósito de Platón.

cada una de las cosas; lenguaje compuesto de nombres y de verbos, sin canto[58].

Nombre: Locución simple, capaz de hacer comprender lo que se puede predicar del ser, y todo lo que es dicho por sí mismo[59].

Lenguaje: Voz humana configurada por las letras; signo común para interpretar, sin canto.

Sílaba: Articulación de la voz humana, configurada por las letras.

Definición: Expresión compuesta por la diferencia y el género.

e *Prueba:* Demostración de lo no evidente.

Demostración: Discurso silogístico verdadero; discurso que se explica por lo conocido de antemano.

Elemento de la voz: Sonido simple, causa de que las otras voces sean voces.

Útil: La causa de recibir un bien; la causa de un bien[60].

Conveniente: Lo que lleva al bien.

Bello: Lo bueno.

Bueno: La causa, para los seres, de su salvación; la causa de que todo vaya hacia sí mismo, por lo cual resulta lo que conviene elegir[61].

Prudencia: El orden del alma[62].

---

[58] Cf. PLATÓN, *Crátilo* 431b.

[59] Cf. ARISTÓTELES, *De interpretatione* 1 y 2, para la explicación de esta noción.

[60] Definición socrática dada por PLATÓN, *Hipias Mayor* 296e.

[61] Cf. ESTOBEO, *Flor.* II 134, W, donde se recogen tres definiciones análogas atribuidas a los peripatéticos.

[62] Cf. PLATÓN, *Gorgias* 506e.

Justo: Prescripción de la ley, capaz de hacer justicia.

Voluntario: Lo que se produce por uno mismo; lo que se elige por sí mismo; lo que se lleva a cabo conforme al pensamiento[63]. 415a

Libre: Lo que se gobierna a sí mismo.

Mesurado: Lo que se halla en medio del exceso y del defecto, y se basta según el arte[64].

Medida: El medio entre el exceso y el defecto.

Premio de la virtud: Recompensa deseable por ella misma[65].

Inmortalidad: Esencia con alma y duración eterna.

Santo: Culto a la divinidad agradable a la divinidad.

Fiesta: Tiempo sagrado determinado por las leyes.

Hombre: Ser sin alas, bípedo, de uñas planas; el único de cuantos existen que puede adquirir la ciencia basada en razonamientos[66].

Sacrificio: Ofrenda de una víctima a la divinidad. b

Plegaria: Súplica a los dioses de bienes o de lo que a los hombres parece serlo[67].

---

63 Cf. el pseudoaristotélico *Magna Mor.* A 16, 1188b26: *voluntario* «lo que nace de la *diánoia*».

64 Cf. PLATÓN, *Político* 284c.

65 Cf. V. A. III 563 para la definición estoica, en que se afirma que la recompensa es «premio por la virtud benefactora» (= ESTOBEO, *Flor.* II 102, 20 W).

66 Algunos elementos de esta definición son criticados por ARISTÓTELES (*Tópicos* I 7, 103a27; V 3, 132a19; 4, 133a2). Diógenes el Cínico (cf. DIÓGENES LAERCIO, VI 40) y SEXTO EMPÍRICO (*Hyp. Pyrrh.* 7, 281) la atribuyen a Platón, al menos en sus partes esenciales.

67 Cf. PLATÓN, *Político* 290d; *Leyes* VII 801a.

Rey: El que gobierna de acuerdo con las leyes sin tener que rendir cuentas [68]; el que gobierna la organización de un Estado.

Gobierno: Administración de todo.

Autoridad: Tutela de la ley [69].

Legislador: Creador de las leyes por las que hay que gobernarse.

Ley: Decisión política de la mayoría [70] no limitada a ningún tiempo.

Hipótesis: Principio no demostrado; argumentación del discurso.

Decreto: Decisión política para un tiempo determinado.

c *Político:* Conocedor de la organización de la ciudad.

Ciudad: Residencia de una multitud de hombres que se someten a decisiones comunes; multitud de hombres que viven de acuerdo con la misma ley [71].

Virtud del Estado: Instauración de una buena organización.

Arte militar: Experiencia de la guerra.

Alianza militar: Coalición para la guerra.

Salvación: Mantenerse sin daño.

Tirano: El que gobierna una ciudad de acuerdo con su propio pensamiento.

---

[68] Los elementos de la definición se encuentran en PLATÓN, *Político* 301b; *Leyes* VI 761e.

[69] Definición de origen estoico, cf. V. A. III 544 (= Orígenes *in Evang. Ioannis* II 10 p. 122 Lo).

[70] Definición de tendencia democrática; cf. ARISTÓTELES, *Política* V 9, 1310a4; 1305a32.

[71] Definición estoica; V. A. III 327 (= CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.* IV 26 p. 642 Pott).

Sofista: Cazador a sueldo de jóvenes ricos y nobles[72].

Riqueza: Posesión suficiente para la felicidad; abundancia d de bienes que procuran felicidad.

Garantía: Entrega bajo confianza.

Purificación: Separar lo peor de lo mejor.

Vencer: Dominar al contrario.

Hombre bueno: El que es capaz de hacer tanto bien como puede.

Prudente: El que tiene deseos moderados.

Hombre continente: El que domina las partes del alma que van contra la justa razón.

Honesto: El perfectamente bueno; el que tiene su propia virtud[73].

Preocupación: Reflexión acompañada de esfuerzo, sin pa- e labras.

Torpeza: Lentitud en el aprendizaje[74].

Despotismo: Poder absoluto, justo.

Desprecio de la filosofía: Disposición cuyo poseedor odia el razonamiento.

Miedo: Perturbación del alma ante la espera del mal.

Cólera: Ímpetu violento, sin reflexión, de un alma irracional[75].

---

[72] Cf. PLATÓN, *Sofista* 231d.

[73] Cf. ARISTÓTELES, *Categorías* 8, 10b8; *Tópicos* V 3, 131b1; y el diálogo *Perì eug.* 1490b3.

[74] Cf. PLATÓN, *Cármides* 159e.

[75] En el texto del *Palatinus Vaticanus 173*, del siglo XI, la *cólera (thymós)* se define solamente como «ímpetu violento irracional» *(hōrmḕ bíaios psychês alógistos),* ya que el manuscrito omite *áneu logismoû (noûs táxeōs) psychês,* que es el texto editado por SOUILHÉ, *cit,* n. 23 de la Introducción, pág. 171, y que seguimos en nuestra traducción ya que

Perturbación: Miedo ante la espera del mal[76].

Adulación: Trato que mira al placer y olvida el bien; hábito que tiende a tratar para complacer más allá de la justa mesura[77].

Ira: Exaltación del elemento irascible para vengarse[78].

Soberbia: Injusticia que lleva a la infamia[79].

416a *Intemperancia:* Hábito violento, fuera de un recto razonamiento, hacia lo que parece ser agradable[80].

Pereza: Huida de esfuerzos; cobardía para tomar una decisión.

Principio: Causa primera del ser.

Calumnia: Ruptura con los amigos por algún decir[81].

Oportunidad: Cuando es conveniente que cada uno reciba o haga algo.

Injusticia: Hábito de despreciar las leyes.

Pobreza: Carencia de bienes.

---

en la edición de BURNET (*Platonis Opera* V, pág. 539) *[noûs táxeōs]*, que Souilhé *deleuit*, se mantiene editado *inter cruces* y la propuesta *prostáxeōs* no resuelve la compresión sintáctica del texto.

76 Los estoicos también definen el miedo *(phóbos)* como «espera de un mal», y la perturbación *(ékplēxis)* como «miedo por una imagen desacostumbrada», cf. V. A. III 407 (= DIÓGENES LAERCIO, VII 112). Cf. PLUTARCO, *De Stoic. repugn.* 1046f, 1055f.

77 Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* B 7, 1108a27-29.

78 Cf. ARISTÓTELES, *Tópicos* VIII 1, 156a32; *Magna Mor.* B 6, 1202b19.

79 Cf. la definición estoica, V. A. III, 578 (= ESTOBEO, *Flor.* II 7, 110 W), así como SÉNECA, *Dial.* II ep. 7, 3-6.

80 Cf. el pseudoaristotélico *De uirt. et uit.* 3, 1250a22; 6, 1251a23.

81 Definición estoica: «separación de los que parecían amigos por una falsa palabra», cf. V. A. III 581 (= ESTOBEO, *Flor.* II 115, 18 W).

Vergüenza: Miedo ante la espera del deshonor [82].

Jactancia: Capacidad de fingir un bien o bienes que no existen [83].

Error: Acción contraria a un recto criterio [84].

Envidia: Dolor por los bienes que suceden o han sucedido a los amigos [85].

Desvergüenza: Capacidad del alma para soportar deshonor por un beneficio.

Audacia: Exceso de coraje frente a miedos innecesarios [86].

Ambición: Hábito del alma pródiga en todo tipo de gasto sin cálculo.

Mala naturaleza: Perversidad natural y error en lo que es natural; enfermedad de lo que es conforme a la naturaleza.

Esperanza: Expectación de un bien [87].

Locura: Estado que destruye la verdadera comprensión.

Charlatanería: Irracional incontinencia de palabras [88].

Contrariedad: La mayor separación, según alguna diferencia, de lo que cae en un mismo género [89].

---

82 Cf. Aristóteles, *Ética de Nicómaco* IV 15, 1128b11.

83 Cf. Aristóteles, *Ética de Nicómaco* IV 13, 1127a21.

84 Cf. la definición estoica de *hamartía,* V. A. III 500 (= Estobeo, *Flor.* II 93, 14 W).

85 Para los estoicos, *envidia* es «pena por los bienes ajenos» (cf. V. A. III 413, 414). También cf. Cicerón, *Tusc. disp.* IV 17: «Invidentiam esse dicunt aegritudinem susceptam propter alterius res secundas, quae nihil noceant invidenti. Nam si qui doleat eius rebus secundis, a quo ipse laedatur, non recte dicatur invidere».

86 Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco* III 10, 1115b28.

87 Cf. Jenofonte, *Ciropedia* I 6, 19.

88 Cf. Teofrasto, *Caracteres* 7.

89 Cf. Aristóteles *Metafísica* A 4, 1055a3 ss.

Involuntario: Lo que se cumple sin intención[90].

Educación: Potencia que cultiva el alma.

Instrucción: Transmisión de educación.

Legislación: Ciencia que hace buena a la ciudad[91].

Reprimenda: Discurso que censura a partir de una reflexión; discurso para apartar de un error.

Ayuda: Contención de un mal presente o futuro.

Castigo: Remedio para el alma cuando se produce un error.

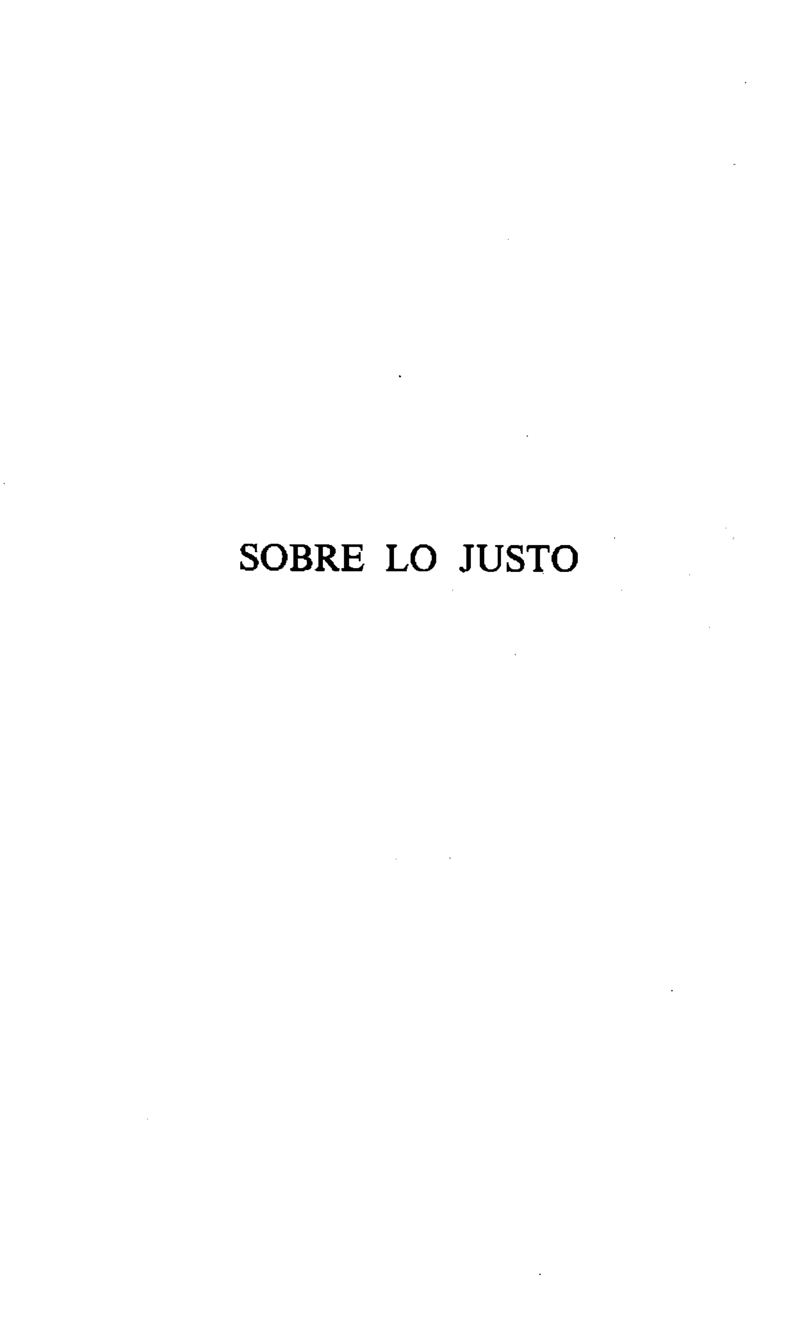
Potencia: Superioridad en la actuación o en la palabra; facultad por la cual lo que la posee es fuerte; fuerza conforme a la naturaleza.

Salvar: Conservar sin daño.

---

90 Cf. el pseudoaristotélico *Magna Mor.* A 16, 1188b27; *supra,* n. 63.

91 Cf. *supra,* 413d y 415b, los dos registros del término *nómos* (ley).



SOBRE LO JUSTO

INTRODUCCIÓN

El diálogo *Sobre lo justo* no aparece en el catálogo de obras apócrifas de Platón que refiere Diógenes Laercio (III 62). Respecto a su posible autor y a la fecha de composición, las opiniones son diversas, puesto que, a pesar de su insignificancia, se ha intentado incluso defenderlo como una obra auténtica, de los comienzos de Platón [1]. Hay quien cree que tal vez pertenezca a una época más tardía que la del fundador de la Academia, como parece demostrarlo su relación y similitud con el *Minos* [2], por lo cual, precisamente, Boeckh [3] lo asocia, en cambio, a un tipo de diálogo socrático muy rudimentario, de modo que piensa en el correero Simón como posible autor, dando crédito quizá a la noticia de Diógenes Laercio (II 122) según la cual entre los *skytikoì lógoi* de Simón había dos con el título de *Sobre lo justo* [4]. Pavlu [5] le atribuye, como a *Sobre la virtud*, que consi-

[1] Cf. DUPRÉEL, *La légende Socratique et les Sources de Platon*, Bruselas, 1922, págs. 33 y sigs.

[2] Sobre los problemas del autor y de fecha que presenta el diálogo *Minos*, cf. J. SOUILHÉ, *Platon. Dialogues suspects*, París, 1930, Col. Budé, vol. XIII, 2.ª parte, págs. 81-85.

[3] Cf. A. BOECKH, *Simonis Socratici ut uidetur dialogi de lege, de lucri cupidine, de iusto ac de uirtute, additi sunt incerti auctoris Eryxias et Axiochus*, Heidelberg, 1810.

[4] A propósito de los *skytikoì lógoi*, cf. J. SOUILHÉ, *Platon. Dialogues apocryphes*, París, 1930, Col. Budé, vol. XIII, 3.ª parte, pág. 9.

[5] Cf. J. PAVLU, *Die pseudoplatonischen Gespräche über Gerechtigkeit und Tugend*, Viena, 1913.

dera obra del mismo autor, una fecha postaristotélica, mientras que Joël [6] pretende que Aristóteles ya conocía el *Sobre lo justo,* puesto que el estagirita cita y discute en la *Ética a Nicómaco* (III 7, 1113b14) el aforismo poético utilizado por el autor del diálogo en 374a. Souilhé, en cambio, atendiendo al tipo de argumentos utilizados, al desarrollo y a la forma dialogada de la obra, piensa en una época más temprana, quizá el ambiente socrático que el propio Platón combatió [7].

En cuanto al tema del diálogo, éste es uno de los más ampliamente tratados por los autores antiguos. Además de la *República* de Platón, hallamos en Diógenes Laercio (IV 4) referencia a un *Perì dikaiosýnēs* catalogado entre las obras de Espeusipo, sucesor de Platón en la Academia; cita a Jenócrates como autor de un *De la justicia* y de un *Arquedamo* o *De la justicia* (IV, 12 y 13). Asimismo, Aristóteles habría escrito cuatro libros relativos a este asunto, mientras que Heráclides el Póntico habría compuesto tres diálogos morales titulados también *De la justicia* [8].

Este breve diálogo pseudoplatónico, árido e insípido ejercido sobre la definición socrática —según juicio de Guthrie [9]—, bien puede ser, como su «gemelo» [10] *Sobre la virtud,* un ejercicio de escuela en el que se encadenan las ideas banales y superficiales que alimentaban la retórica de los sofistas al tratar el tema de la justicia y de lo justo.

Sin ningún preámbulo, sin situar el lugar o las circunstancias de la discusión —tan contrariamente al modo como Platón inicia

---

6 Cf. K. Joël, *Der echte und xenophontische Sokrates,* Berlín, 1893-1901, vol. I, pág. 402.

7 Cf. J. Souilhé (*cit.* n. 4), pág. 10.

8 Cf. Diógenes Laercio, V 22 y V 86, respectivamente.

9 Cf. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy,* Cambridge 1978, vol. V, pág. 398.

10 Cf. A. Tovar, *Platón. Diálogos apócrifos y dudosos,* II, Buenos Aires, 1966, pág. 5.

sus diálogos [11]—, Sócrates intenta determinar la naturaleza de la justicia conversando con un interlocutor anónimo [12]. Antes de todo, hay que resolver una cuestión metodológica, ya que se debe obtener una buena definición del concepto «justo», que permita atribuir a las acciones tales la cualidad de justas, a partir de una serie de casos particulares de justicia (372a). Una vez sentado este problema de método, el diálogo progresa sobre tres aspectos. En primer lugar, hay que dar con el instrumento a través del cual se puede distinguir entre lo justo y lo injusto, acordándose que la palabra, el discurso, el razonamiento —esto es, *lógos*, en griego—, contribuye a operar tal distinción [13]. Seguidamente, Sócrates propone averiguar cuál es la naturaleza de lo justo (373d-e) y, ante el asombro de su interlocutor, plantea de nuevo la cuestión sobre la base de si los hombres cometen injusticia a conciencia o involuntariamente. Tras examinar una serie de ejemplos, se concluye que las mismas acciones pueden ser buenas o malvadas [14], puesto que una u otra valoración depende siempre de las circunstancias de tiempo, de lugar, e incluso de las personas implicadas (374a-375a). Siendo así, se apela a una nueva precisión, importante, para discernir entre lo justo y lo injusto, a saber, a la noción de oportunidad *(kairós)*, solución paralela a la que ofrece el autor de los *díssoi lógoi* [15].

---

[11] Véase, en cambio, el inicio de otros diálogos apócrifos, cf. *Erixias* 392a, *Axíoco* 364a. Sin embargo, también en *Sobre la virtud* 376a, o en *Demódoco* 380a, el diálogo se inicia *ex abrupto*, es decir, sin referencia alguna al marco en que éste tiene lugar.

[12] *Hetaîros* escriben algunos manuscritos, cf. *Vindobonensis 21* (= Y) y *Parisinus 3009* (= Z).

[13] Cf. *infra*, 373a-d, así como n. 3.

[14] El pseudoplatónico *Clitofonte* 409c-d sugiere que ésta era una de las tesis favoritas del socratismo de Antístenes.

[15] Cf. H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlín, II, 83, 3. Asimismo, cf. H. Gomperz, *Sophistik und Rhetorik*, Leipzig-Berlín, 1912, pág. 154, y R. K. Sprague, «Dissoi Logoi or Dialexeis», *Mind* LXXVII 306 (1968), 155-67.

Ahora bien, la actuación oportuna y conveniente deriva, necesariamente, del conocimiento *(epístasthai)*, de modo que puede afirmarse que la injusticia es pura ignorancia y, si ésta es involuntaria, tal como parece defender la tesis socrática, la conclusión debe ser, sin lugar a dudas, que la injusticia es un acto involuntario [16].

---

[16] Cf. también *Clitofonte* 407d, donde la proposición es la misma: nadie es malvado voluntariamente, ya que ello equivaldría a ser *motu proprio* desdichado. Esta fórmula y otras semejantes se encuentran a lo largo de la obra platónica, por ejemplo, *Protágoras* 345e, *Apología* 25d-26a, *Menón* 77b, *Timeo* 86d, así como en JENOFONTE, *Memorables* III 9, 5; IV 6, 11, o en ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* III 6, 113b14.

SOBRE LO JUSTO

SÓCRATES Y UN PERSONAJE ANÓNIMO

SÓCRATES. — ¿Puedes decirnos qué es la justicia? ¿O te parece que no merece la pena hablar de ello [1]? 372a

ANÓNIMO. — Creo que es muy oportuno.

SÓC. — ¿Qué es, entonces?

ANÓN. — ¿Acaso es algo distinto de las acciones consideradas, por costumbre, justas?

SÓC. — No me respondas así, sino que si me preguntaras qué es un ojo, te respondería que aquello con lo que vemos; y si me pidieras que te lo demostrara, te lo demostraría. Y si me preguntaras a qué corresponde el nombre de alma, te diría que aquello con lo que conocemos. Y si me preguntaras también qué es la voz, te respondería que aquello con lo que hablamos. Por tanto, exprésate de este modo: es justo el procedimiento de que nos servimos para hacer algo tal, según ahora mismo te preguntaba [2].

ANÓN. — Apenas puedo responderte de esta forma.

SÓC. — Pero, ya que no puedes hacerlo así, ¿tal vez podríamos descubrirlo con mayor facilidad de esta otra

---

[1] El modo de iniciar y de plantear el diálogo recuerda el comienzo del pseudoplatónico *Minos* 313-314b.

[2] Cf. *Eutifrón* 6d-7a.

manera? Veamos: ¿con qué juzgamos para discernir lo mayor y lo menor? ¿Acaso no es con la medida?

ANÓN. — Sí.

SÓC. — Y junto con la medida, ¿con qué arte? ¿No es con el arte de medir?

ANÓN. — Sí, con el arte de medir.

373a SÓC. — Y ¿como distinguimos lo ligero de lo pesado? Por el peso, ¿no?

ANÓN. — Sí.

SÓC. — Y junto con el peso, ¿con qué arte? ¿Acaso no es con el arte de pesar?

ANÓN. — Sin duda alguna.

SÓC. — Entonces, ¿de qué instrumento nos valemos para discernir lo justo y lo injusto, y, junto con este instrumento, con qué arte? ¿Es que no te parece aún bastante claro?

ANÓN. — No.

SÓC. — Intentémoslo así. Cuando no estamos de acuerdo sobre qué es lo mayor y lo menor, ¿quiénes resuelven por nosotros? ¿No son los medidores?

ANÓN. — Sí.

SÓC. — Y cuando la disputa es sobre lo mucho y lo
b poco, ¿quiénes son los que zanjan la cuestión? ¿No son los calculadores?

ANÓN. — Sí.

SÓC. — Y cuando disputamos unos contra otros sobre lo justo y lo injusto, ¿a quiénes nos dirigimos y quiénes son los que deciden por nosotros en cada ocasión? Dímelo.

ANÓN. — ¿Quizá te refieres a los jueces, Sócrates?

SÓC. — Has acertado. Trata, pues, de responderme también esto: ¿qué hacen los medidores para discernir entre lo grande y lo pequeño? ¿Acaso no miden?

ANÓN. — Sí.

SÓC. — Y los que juzgan sobre lo pesado y lo ligero ¿no comprueban el peso?

ANÓN. — Evidentemente que pesan.

SÓC. — Y cuando es sobre lo mucho y lo poco, ¿es que no cuentan?

ANÓN. — Sí.

SÓC. — ¿Y si es sobre lo justo y lo injusto? Contesta.

ANÓN. — No puedo.

SÓC. — Hablan, ¿no es así? c

ANÓN. — Sí.

SÓC. — ¿No es, pues, hablando como los jueces resuelven por nosotros, cuando juzgan sobre lo justo y lo injusto[3]?

ANÓN. — Sí.

SÓC. — Así también, midiendo es como los medidores deciden sobre lo pequeño y lo grande, pues es la medida con lo que este asunto se dirime.

ANÓN. — En efecto.

SÓC. — Y todavía más. Los pesadores comprueban el peso para discernir entre lo pesado y lo ligero, pues es con el peso con lo que esta cuestión se resuelve.

ANÓN. — Lo es, ciertamente.

SÓC. — Y los calculadores, a su vez, cuentan para fallar sobre lo mucho y lo poco, pues es con el número con lo que en esta materia se decide. d

ANÓN. — Así es.

SÓC. — Y, sin duda, tal como hace un momento hemos reconocido, los jueces hablan para juzgarnos sobre

[3] Cf. *República* IX 582d, donde el instrumento con el cual es necesario juzgar corresponde al filósofo y dicho instrumento son, principalmente, los razonamientos *(lógoi)*.

cosas justas e injustas, pues es con la palabra con lo que en estos asuntos se arbitra.

ANÓN. — Dices bien, Sócrates.

SÓC. — La verdad, ciertamente, ya que la palabra, según parece, es el medio con que se disciernen los hechos justos y los injustos.

ANÓN. — Así parece, al menos.

SÓC. — ¿Qué son, entonces, las cosas justas y las injustas? Como si alguien nos preguntara: ya que la medida, el arte de medir y el medidor determinan lo mayor y lo
e menor, ¿qué es lo mayor y lo menor? Le responderíamos que lo mayor es lo que sobrepasa y que lo menor, en cambio, es lo sobrepasado. Y ya que lo pesado y lo ligero se distinguen por el peso, el arte de pesar y los pesadores, ¿qué es lo pesado y qué lo ligero? Le diríamos que lo que inclina la balanza es lo pesado, mientras que lo que la alza es lo ligero [4]. Así pues, si también alguien nos preguntara: ya que la palabra, la justicia y el juez son quienes sentencian para nosotros lo justo y lo injusto, ¿qué es, pues, lo justo y lo injusto [5]? ¿Qué podremos responderle? ¿O todavía no somos capaces?

ANÓN. — No podemos.

---

[4] Cf. *Cármides* 166a-b: «¿Y también la estática es saber de lo pesado y de lo ligero, si bien son cosas distintas de la estática misma lo pesado y lo ligero?»

[5] El autor del diálogo considera aquí que se debe distinguir entre la ciencia (el arte judicial) y el objeto de la ciencia (la justicia). Por el contrario, cf. el pseudoplatónico *Rivales* 137d; *Téages* 122e-125b; *Clitofonte* 408e-409d, donde se establece una identificación entre la política, la justicia y el arte judicial. Pero el Sócrates platónico, por el contrario, rechaza una concepción de la *dikaiosýnē* que es la de los sofistas y que confunde la verdadera justicia, la virtud, con el poder del más fuerte (cf. *Gorgias*, 645c y 520b).

SÓC. — ¿Acaso crees que los hombres poseen la injusticia voluntariamente, o a pesar suyo? Me refiero a esto: 374a ¿crees que cometen injusticia y son injustos por voluntad propia, o involuntariamente?

ANÓN. — Creo que voluntariamente, Sócrates, pues son malvados [6].

SÓC. — Siendo así, ¿crees que los hombres son voluntariamente malvados e injustos?

ANÓN. — Sí. ¿Tú no?

SÓC. — No, al menos si hay que seguir al poeta.

ANÓN. — ¿A qué poeta?

SÓC. — A aquel que dice: «nadie es de buen grado desdichado ni sin querer afortunado» [7].

ANÓN. — Pero, Sócrates, tiene razón el viejo proverbio cuando afirma que los poetas mienten mucho [8].

---

[6] Cf. *Demódoco* 385c, donde se alude también a la sentencia atribuida a Bías, «la mayoría de los hombres son malos» (cf. H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker,* II, 73a).

[7] Se desconoce el poeta al que se atribuyen tales palabras. Sin embargo, ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* III 7, 1113b14, alude al mismo aforismo (cf. *supra,* Introducción, pág. 266). Sócrates lo interpreta de acuerdo con su propia doctrina, según la cual no es posible cometer injusticia voluntariamente, cf. *Leyes* IX 860 d. Por otra parte, el término *ponērós,* en oposición a *mákar*, debe interpretarse como «desgraciado», y no como «malvado», que sería la significación habitual en la lengua ática utilizada por Sócrates. Cf. HESÍODO, fr. 43, 5 M-W.

[8] Según el escoliasta, este proverbio anatematiza a los poetas que mienten por codicia y por espíritu de adulación: anteriormente decían la verdad, pero cuando se comenzaron a instituir concursos y a proponer recompensas, prefirieron fingir y contar cosas inexactas para ganarse el favor del público. Este mismo proverbio habría sido citado por Solón en sus *Elegías* (cf. fr. 25 Gent.-Pr.: *«pollà pseúdontai aoidoí»*), por Filócoro en el libro I de los *Attidas* (*FGrH* Bd. 3 B, 97-160). Platón, por su parte, protesta contra las mentiras de los poetas relativas a las leyendas de los dioses, (cf. *República* II 381c-d), como también hará CALÍMACO, *Jov.* 60.

b SÓC. — Me sorprendería si también en esto mintiera nuestro poeta, ya que, si tienes tiempo, podríamos discutir si miente o dice la verdad.

ANÓN. — Tengo tiempo.

SÓC. — Veamos, entonces: ¿qué consideras justo, mentir o decir la verdad?

ANÓN. — Decir la verdad.

SÓC. — ¿Mentir, pues, es injusto?

ANÓN. — Sí.

SÓC. — ¿Y respecto a engañar o no engañar?

ANÓN. — No engañar, sin duda.

SÓC. — Entonces, ¿engañar es injusto?

ANÓN. — Sí.

SÓC. — ¿Y qué? ¿Es justo causar daño o hacer bien?

ANÓN. — Hacer bien.

SÓC. — Siendo así, ¿perjudicar es injusto?

ANÓN. — Sí.

c SÓC. — Por consiguiente, decir la verdad, no engañar y beneficiar es justo, mientras que mentir, dañar y engañar es injusto.

ANÓN. — Por Zeus, así es.

SÓC. — ¿Incluso también si se trata de enemigos?

ANÓN. — De ningún modo.

SÓC. — En tal caso, ¿es justo perjudicar a los enemigos y favorecerlos injusto?

ANÓN. — Sí[9].

---

[9] Cf. JENOFONTE, *Memorables* IV 2, 13 ss. Contra esta teoría relativista de la justicia, cf. *República* I 332d-336, o *Critón* 49a, donde Platón no acepta como justo un acto nocivo sea contra quien sea, amigo o enemigo. En este mismo sentido, cf. el pseudoplatónico *Erixias* 396e (*infra*, pág. 365).

SÓC. — Por tanto, ¿es justo engañar a los enemigos, e incluso hacerles mal?

ANÓN. — ¿Cómo no?

SÓC. — ¿Y no es justo mentir para engañarlos y causarles daño?

ANÓN. — Sí.

SÓC. — ¿Y no dices que es justo ayudar a los amigos? d

ANÓN. — Naturalmente.

SÓC. — ¿Sin engañarlos o engañándolos, si es en su provecho?

ANÓN. — Incluso engañándolos, por Zeus.

SÓC. — Pero ¿es justo beneficiarlos con engaño, aunque, al menos, sin mentirles, o incluso mintiéndoles?

ANÓN. — Incluso mintiéndoles es justo.

SÓC. — Entonces, según parece, es justo e injusto mentir y decir la verdad.

ANÓN. — Sí.

SÓC. — Y es justo e injusto no engañar y engañar.

ANÓN. — En efecto.

SÓC. — ¿Y perjudicar y favorecer es justo e injusto?

ANÓN. — Sí.

SÓC. — Las mismas cosas, al parecer, son todas del e
mismo modo justas e injustas.

ANÓN. — Así lo creo.

SÓC. — Escucha. ¿Tengo un ojo derecho y otro izquierdo, como el resto de los hombres?

ANÓN. — Sí.

SÓC. — ¿Un orificio nasal derecho y otro izquierdo?

ANÓN. — Evidente.

SÓC. — ¿Una mano derecha y otra izquierda?

ANÓN. — Sí.

SÓC. — Por tanto, ya que, a pesar de dar el mismo nombre a estas partes de mi cuerpo, dices que unas son

derechas y otras izquierdas, si te preguntara cuáles, ¿podrías decir que las de un lado son derechas, mientras que las del otro izquierdas?

ANÓN. — Sí.

SÓC. — Sea, pues, también así en este caso. Puesto que, si bien tienen el mismo nombre, dices que unos he-
375a chos son justos y otros injustos, ¿puedes decirme cuáles son los justos y cuáles los injustos?

ANÓN. — Sí. Me parece que son justos cuantos se producen con conveniencia y oportunidad [10], mientras que son injustos los que ocurren inoportunamente.

SÓC. — Es una buena idea. Por tanto, ¿quien realiza todas estas acciones en el momento conveniente, hace cosas justas, pero quien las hace a destiempo, comete injusticias?

ANÓN. — Sí.

SÓC. — Entonces, ¿el que hace cosas justas es justo, y el que injustas injusto?

ANÓN. — Así es.

SÓC. — ¿Quién es el que es capaz de cortar, de quemar y de hacer adelgazar en el momento adecuado y oportuno [11]?

ANÓN. — El médico.

---

[10] Como noción médica, *kairós*, «oportuno», es el justo medio, más allá y más acá del cual queda roto el equilibrio en el cuerpo, cf. HIPÓCRATES, *Lugares en el hombre*, LITTRÉ VI, págs. 339-44. Platón identifica lo oportuno y lo conveniente con la medida moral que aporta, en todas partes en que se introduce, la belleza y la bondad, cf. *Político* 283c-285c, y P. KUCHARSKY, «La conception de l'art de la mesure dans le *Politique*», en *La spéculation platonicienne*, París, 1971, págs. 232-233.

[11] Cf. *Gorgias* 522a, donde se encuentran expresiones semejantes para designar la actividad médica, que alcanza sus objetivos, es decir, la salud, gracias a que el médico es conocedor de su *téchnē*.

SÓC. — ¿Porque sabe, o por alguna otra razón?

ANÓN. — Porque sabe. b

SÓC. — ¿Quién está capacitado para cavar, arar y sembrar a tiempo?

ANÓN. — El agricultor.

SÓC. — ¿Porque sabe, o porque no?

ANÓN. — Porque sabe.

SÓC. — ¿Acaso no es así también en todo lo demás? ¿Que el que sabe es capaz de hacer lo que conviene en el momento oportuno y adecuado, pero el que no sabe no lo es?

ANÓN. — Cierto.

SÓC. — ¿Y también en el mentir, engañar y beneficiar, el que sabe es capaz de hacer cada una de estas acciones en el momento oportuno y apropiado, y el que no sabe no lo es[12]?

ANÓN. — Dices verdad.

SÓC. — Por tanto, ¿el que lo hace oportunamente es c
justo?

ANÓN. — Sí.

SÓC. — Y, sin duda, lo hace por su conocimiento.

ANÓN. — ¿Cómo no?

SÓC. — El justo, pues, es justo por su conocimiento.

ANÓN. — Sí.

SÓC. — ¿Acaso el injusto no es injusto por lo contrario al justo?

ANÓN. — Lo parece.

SÓC. — Pero el justo es justo por su ciencia.

---

[12] Cf. *Alcibíades II* 145a-b sobre la definición de *phrónimos,* «prudente», «sabio», el que sabe cuándo, cómo y en qué medida hay que obrar. Todas estas determinaciones concretas han pasado a la noción moral de «término medio», *mesótēs,* elaborado por ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* II 5, 1106b21; III 10, 1115b7.

ANÓN. — Sí.

SÓC. — Por su ignorancia, entonces, el injusto es injusto.

ANÓN. — Es verosímil que sí.

SÓC. — En tal caso, ocurre que lo que nuestros antepasados nos legaron como sabiduría es justicia [13], mientras que lo que nos legaron como ignorancia, esto es injusticia.

ANÓN. — Al parecer, así es.

d SÓC. — Pero ¿los hombres son ignorantes por voluntad propia o sin pensar?

ANÓN. — Sin pensar.

SÓC. — Luego ¿son injustos involuntariamente?

ANÓN. — Así parece.

SÓC. — ¿Y los injustos son malvados?

ANÓN. — Sí.

SÓC. — ¿Son, pues, sin querer malvados e injustos?

ANÓN. — Sí, absolutamente.

SÓC. — ¿Y porque son injustos cometen injusticias?

ANÓN. — Sí.

SÓC. — Entonces, por algo involuntario.

ANÓN. — Del todo.

SÓC. — No obstante, lo voluntario no se produce por lo involuntario.

ANÓN. — Ciertamente, no.

SÓC. — Pero el cometer injusticia resulta de ser injusto.

ANÓN. — Sí.

SÓC. — Y lo injusto es involuntario.

ANÓN. — Sí, involuntario.

---

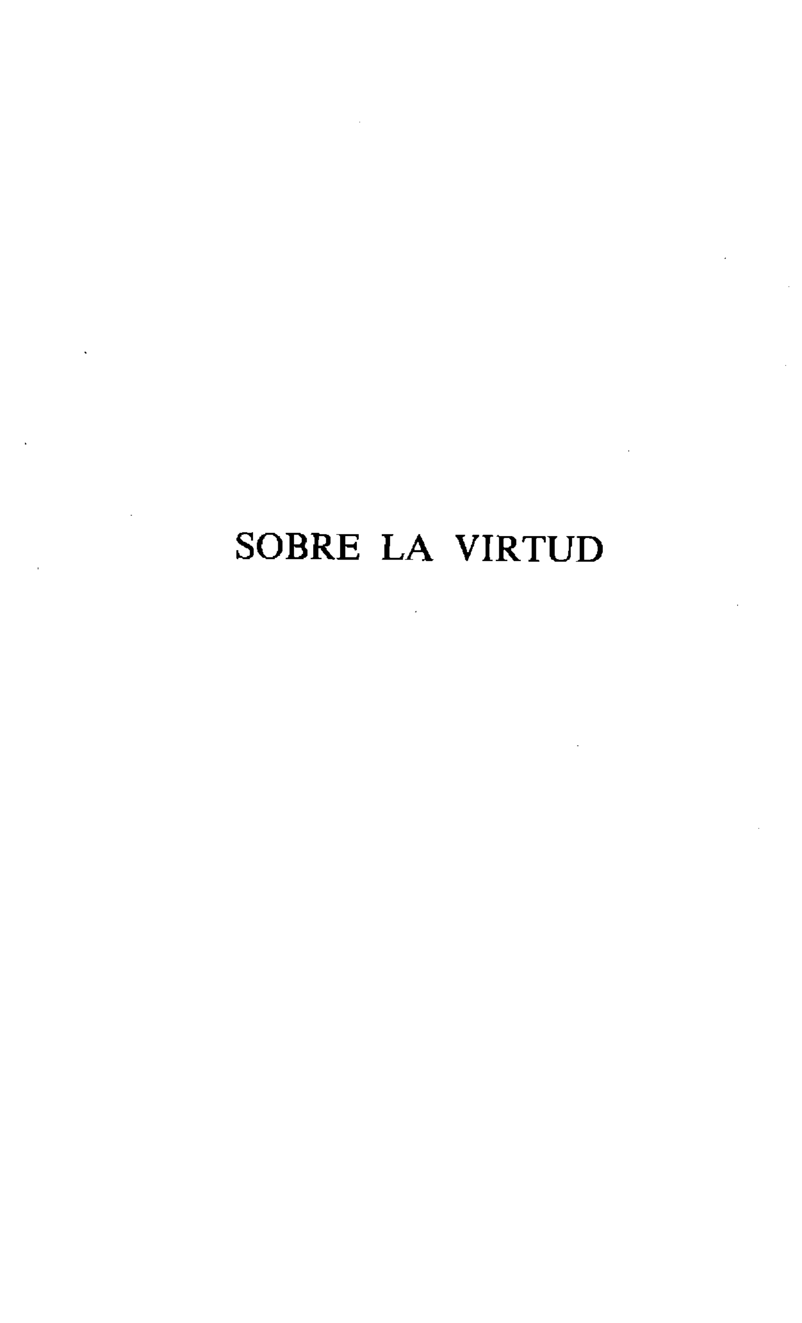
[13] Para la identificación de justicia y sabiduría, cf. *República* I 350c; JENOFONTE, *Memorables* III 9, 5.

SÓC. — Sin intención, pues, los hombres cometen injusticia, son injustos y malvados.

ANÓN. — Involuntariamente, según parece.

SÓC. — En consecuencia, no mentía, en esto al menos, el poeta.

ANÓN. — No lo parece.



SOBRE LA VIRTUD

INTRODUCCIÓN

El breve diálogo *Sobre la virtud* no aparece en el catálogo de obras apócrifas platónicas de Diógenes Laercio (III 62), quien menciona como tales las tituladas *Midón* o *Hipótrofo, Erixias* o *Erasístrato, Alción, Acéfalos* o *Sísifo, Axíoco, Feacios, Demódoco, Quelidón, Hebdóme, Epiménides.* Por su extensión, forma y pobreza de argumentos y caracterización de los interlocutores de Sócrates, suele citarse, con frecuencia, emparejado con otro diálogo, el *Sobre lo justo,* que tampoco es catalogado por Diógenes Laercio entre los apócrifos de Platón, hasta el punto que Pavlu [1] consideró ambos diálogos como obra del mismo autor, apreciación que, no obstante, fue rebatida por Souilhé [2], ya que, siendo, con verosimilitud, uno y otro ejercicios de escuela, es natural que respondan a un mismo patrón.

En efecto, el diálogo *Sobre la virtud,* aunque fuertemente influido e inspirado por el *Menón* platónico, que en algunos momentos es incluso copiado al pie de la letra [3], hace pensar en un ejercicio escolar realizado por algún alumno de cualquier escuela de retórica, obediente a la propuesta del maestro de de-

[1] Cf. J. Pavlu, *Die pseudoplatonischen Gespräche über Gerechtigkeit und Tugend,* Viena, 1913.

[2] Cf. J. Souilhé, *Platon. Dialogues apocryphes,* París, 1930, Col. Budé, XIII, 3.ª parte, págs. 25-26.

[3] Cf. especialmente 377a-378e y *Menón* 93c-94e; 379b y *Menón* 89b; 379c-d y *Menón* 99c-e.

sarrollar un tema muy del gusto de su época [4], a saber, si la virtud —*aretḗ* decimos en griego— puede enseñarse o no. Al parecer, la literatura antigua era abundante en títulos referentes a tan popular y debatida cuestión en los siglos V y IV a. C., ya que, a partir del testimonio de Diógenes Laercio, puede deducirse que, prácticamente en todas las escuelas, el tema de la *aretḗ* era uno de los predilectos [5], siendo fácil encontrar entre las obras de filósofos y rétores algún título relacionado con este asunto. Así, entre los seguidores de Sócrates [6], Diógenes Laercio (II 121) menciona al ateniense Critón como autor de un libro de diecisiete diálogos, el primero de los cuales, *El ser docto no es ser bueno,* defendería la tesis de que la *aretḗ* no se puede enseñar. Recuerda también al correero Simón —de quien afirma que fue «el primero que difundió la doctrina de Sócrates por medio de sus discursos»—, el cual, tras conversar con Sócrates siempre que éste acudía a su taller, tomaba notas de cuanto se le quedaba en la memoria y, a partir de éstas, escribió un total de treinta y tres diálogos, llamados *Correaje,* entre los cuales había uno titulado *Que la virtud no es enseñable* (II 122). Asimismo, Aristipo, «el primero de los discípulos de Sócrates que enseñó la filosofía por estipendio», fue autor de un *De la virtud* (II 85). También entre los seguidores de Platón, Jenócrates compuso un *De la virtud* y una *parénesis, De que la virtud es enseñable,* cuyo título ilustra bien la tesis defendida (IV 12). De igual modo, entre los

[4] Cf. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy,* Cambridge University Press, 1978, vol. III, cap. X, donde se habla del «background» social de esta cuestión.

[5] Gracias al hallazgo de unos breves fragmentos papiráceos descubiertos por A. Petrie en 1889 y revisados por Milne (cf. *Archiv für Papyrus-forschung und Verwandte Gebiete,* 1911, V, pág. 379), que fueron fechados en el siglo II d. C., vemos cómo la cuestión de si la virtud es o no enseñable seguía formando parte, en el siglo culminante de la Segunda Sofística, del repertorio de los tratados de retórica y de sus ejercicios, precisamente en una época en que la formación retórica alcanza uno de sus momentos más importantes.

[6] Cf. *Suda, s. v.* Esquines.

peripatéticos menciona a Teofrasto y a Heráclides Póntico como autores, respectivamente, de un *De la virtud* (V 46) y de un *De la virtud en común* (V 87).

Es curioso, no obstante, que de todo este elenco hayan subsistido solamente el *Menón* platónico y el breve diálogo apócrifo —y éste, tal vez, por haberse extraviado en el *corpus Platonicum* a causa de las similitudes materiales de ambos textos [7]—, así como un capítulo de los *díssoi lógoi* o *Dobles argumentos,* que lleva por título «Sobre la sabiduría y la virtud, si son enseñables» [8], donde se enumeran y refutan cinco argumentos utilizados por quienes defienden que ni la sabiduría ni la virtud se pueden enseñar: 1) si alguien transmite a otra persona su sabiduría o su virtud, se quedaría sin poseerlas; 2) si fuera enseñable, sería posible reconocer maestros de sabiduría o de virtud, tal como ocurre con la música [9]; 3) los hombres sabios y virtuosos se habrían esforzado en hacer sabios y hombres de bien a sus hijos y amigos [10]; 4) los sofistas, maestros como son, tampoco la han enseñado [11]; 5) algunos hombres han sido merecedores de elogio por su sabiduría y virtud sin haber frecuentado jamás a los sofistas. Tales argumentos son rebatidos en los siguientes términos: 1) se trata de una suposición ingenua, puesto que se basa en la idea de que el maestro debe retener el conocimiento que imparte; 2) los sofistas son los maestros de virtud, al menos así parece sugerirlo Sócrates en el *Menón;* 3) si un hijo no es igual al padre en la virtud de éste, no ha de ser debido, necesariamente, a falta de enseñanza [12]; 4) no todos aprenden por

---

7 Cf. Souilhé, *cit.*, pág. 26.

8 Cf. H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker,* Berlín, 1951, II, 90, 6. A propósito de los *díssoi lógoi,* cf. H. D. Rankin, *Sophists, Socratics and Cynics,* New Jersey, 1983, pág. 78.

9 Cf. *Menón* 90e.

10 Cf. *Protágoras* 319, *Menón* 90a-b, y el pseudoplatónico *Sobre la virtud* 376c-378c.

11 Cf. *Menón* 92d-e.

12 Cf. *Protágoras* 328c.

igual a leer y a escribir [13]; 5) también la disposición natural, la *phýsis,* sirve, después de todo, para algo [14]. Ciertamente, algunos de los argumentos utilizados tanto a favor como en contra de si la virtud, y la sabiduría, es o no es enseñable reaparecen en el texto de Platón y en el diálogo apócrifo, lo cual permite suponer, por una parte, que este sexto capítulo de los «Dobles argumentos» es un catálogo de distintos razonamientos ordinariamente utilizados en los tratados de retórica sobre la virtud; y, por otra, confirma la sospecha de que el *Sobre la virtud* no pretende ser, seguramente, otra cosa que la amplificación de alguno de estos temas, hecha como ejercicio de escuela.

Así pues, el autor de este diálogo apócrifo imagina a Sócrates conversando con un criador de caballos, cuyo nombre no se menciona, para tratar sobre la cuestión de si la virtud se puede enseñar o no. Y la conclusión a la que se llega es negativa. La virtud no podría ser obra de la educación (376a-378c), contrariamente a la tesis defendida por Protágoras [15], ya que, a diferencia de lo que ocurre en cualquier otra materia, es imposible seguir el magisterio de gentes virtuosas, habida cuenta de que los hombres de bien no han sido maestros de virtud ni siquiera de sus propios hijos [16], tal como se argumentaba en los *díssoi lógoi.* Tampoco se trata de una perfección innata (378c-379c), puesto que, si bien hay gentes capaces de distinguir las naturalezas aptas para ejercer cualquier oficio y actividad por poseer las cualidades necesarias, sin embargo nadie descubre las naturalezas naturalmente virtuosas [17]. En consecuencia, si la virtud no

---

[13] Cf. *ibidem* 325b: la responsabilidad de educarse en la virtud es, a juicio de Protágoras, compartida y no debe recaer sólo en los sofistas.

[14] *Ibidem* 327c.

[15] Según Diógenes Laercio, IX 55, el sofista de Abdera sería autor de un *Sobre las virtudes,* de donde Platón habría extraído las palabras que en el *Protágoras* le imputa cuando lo presenta defendiendo que la virtud es enseñable.

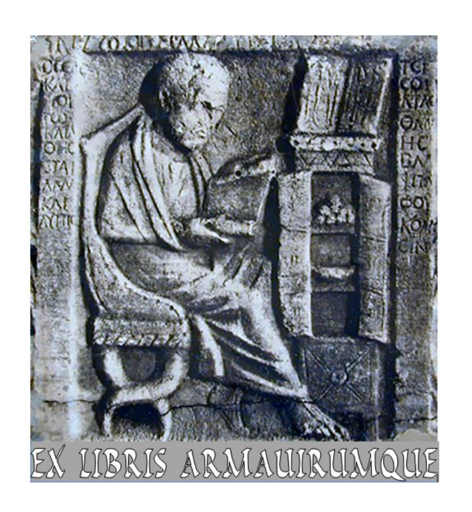
[16] Cf. *Menón* 90a, *Protágoras* 319e-320a.

[17] Cf. *Menón* 92d y el cuarto razonamiento de los *díssoi lógoi, VS* II, 90, 6 (10).

viene dada ni por naturaleza *(phýsei)* [18] ni por aprendizaje *(mathḗsei),* habrá que considerarla como una facultad comunicada directamente por los dioses, de modo semejante a lo que ocurre con la adivinación y la profecía.

---

[18] Contrariamente al argumento cinco de los *díssoi lógoi, VS* II, 990, 6 (11), y a la idea expuesta en el *Protágoras* 327.



SOBRE LA VIRTUD

SÓCRATES Y UN CRIADOR DE CABALLOS

SÓCRATES. — ¿Acaso es enseñable la virtud? ¿O no se 376a
puede enseñar, sino que los hombres son buenos por naturaleza, o de algún otro modo?

CRIADOR. — No puedo, por el momento, responder, Sócrates.

SÓC. — Pues bien, examinemos de esta forma la cuestión. Veamos: si alguien quisiera ser bueno en aquella vir- b
tud por la cual son buenos los cocineros entendidos, ¿cómo lo conseguiría?

CR. — Es evidente que si la aprendía junto a los buenos cocineros.

SÓC. — ¿Y qué? Si quisiera convertirse en un buen médico, ¿a quién se dirigiría para llegar a ser un buen médico?

CR. — Es evidente que a un buen médico.

SÓC. — ¿Y si quisiera ser bueno en aquella virtud en
que destacan los expertos carpinteros? c

CR. — A los carpinteros.

SÓC. — Y si quisiera ser bueno en aquella virtud que caracteriza a los hombres buenos y sabios, ¿a dónde tendría que dirigirse para aprenderla?

CR. — Creo que, si esta virtud se puede aprender, la encontrará junto a los hombres de bien. Pues ¿cómo sería posible en otro lugar?

SÓC. — Veamos entonces qué hombres de bien hemos tenido, a fin de que consideremos si ellos son los que han formado hombres buenos.

CR. — Tucídides [1], Temístocles, Arístides y Pericles.

SÓC. — ¿Podemos decir de cada uno de ellos quién
d fue su maestro?

CR. — No, pues no se menciona.

SÓC. — ¿Y qué? ¿Podemos nombrar a alguno de sus discípulos, extranjero o ciudadano, o a cualquier otro hombre, libre o esclavo, que por su relación con ellos se haya hecho sabio y bueno [2]?

CR. — Tampoco esto se recuerda.

SÓC. — ¿Es quizá porque sentían envidia de compartir su virtud con los demás hombres?

CR. — Tal vez.

SÓC. — ¿Acaso para no tener competidores, como se envidian los cocineros, los médicos y los carpinteros [3]? Pues no les reporta ningún beneficio tener muchos rivales ni convivir con otros muchos semejantes a ellos. Por tanto, ¿quizá del mismo modo tampoco trae cuenta a los hombres buenos vivir entre semejantes a ellos?

---

[1] No se trata del historiador, sino del político, importante jefe del partido aristocrático rival de Pericles. Platón se refiere a él en *Laques* 179a, o en *Menón* 94c.

[2] Cf. *Alcibíades I* 119a: «pero de entre los demás atenienses o de los extranjeros, dime para quién, esclavo u hombre libre, el trato con Pericles ha sido motivo de hacerse más sabio».

[3] Posible alusión a los versos de HESÍODO, *Trabajos y días* 25: «el alfarero tiene celos del alfarero, y el constructor del constructor; el mendigo envidia al mendigo, y el aedo al aedo». Cf. también PLATÓN, *Lisis* 215d.

CR. — Es posible.

SÓC. — ¿Es que los mismos hombres no son buenos y justos?

CR. — Sí.

SÓC. — ¿Existe alguien a quien sea de provecho vivir no entre hombres buenos, sino malos?

CR. — No puedo responder.

SÓC. — ¿Acaso no puedes decirme si es propio de los buenos causar daño y de los malos hacer bien, o lo con- 377a trario?

CR. — Lo contrario.

SÓC. — ¿Los buenos, entonces, favorecen, mientras que los malos perjudican?

CR. — Sí.

SÓC. — ¿Hay quien prefiera ser dañado a ser beneficiado?

CR. — En absoluto.

SÓC. — Así pues, nadie prefiere vivir entre hombres malvados antes que entre hombres de bien [4].

CR. — Efectivamente.

SÓC. — Ningún hombre de bien, por tanto, sentirá envidia de hacer de cualquier otro un hombre bueno y semejante a él.

---

[4] En *Apología* 25c-d, Platón aborda esta misma cuestión y la resuelve en términos semejantes:

«Dinos aún, Meleto, por Zeus, si es mejor vivir entre ciudadanos honrados o malvados. Contesta, amigo. No te pregunto nada difícil. ¿No es cierto que los malvados hacen daño a los que están siempre a su lado, y que los buenos hacen bien?

— Sin duda.

— ¿Hay alguien que prefiera recibir daño de los que están con él a recibir ayuda? Contesta amigo, pues la ley ordena responder. ¿Hay alguien que quiera recibir daño?

— No, sin duda».

CR. — Parece que no, de acuerdo con el razonamiento.

SÓC. — ¿Sabes que Temístocles tuvo un hijo, Cleofante?

CR. — Sí, lo he oído decir.

SÓC. — ¿Acaso no es evidente que Temístocles no sentía envidia de que su hijo fuera el mejor, él que no envidiaba a ningún otro hombre, si realmente era bueno? Y
b lo era, según hemos dicho.

CR. — Sí.

SÓC. — ¿Sabes que Temístocles había enseñado a su hijo a ser un hábil y buen jinete —pues se mantenía erguido y firme sobre los caballos, de pie disparaba dardos desde los caballos, y era capaz de otras muchas y admirables destrezas—, que le enseñó otras muchas cosas y lo hizo sabio en todo cuanto se puede aprender de buenos maestros? ¿O no lo has oído de los más ancianos[5]?

CR. — Sí, lo he oído.

c SÓC. — Siendo así, nadie podría reprochar al hijo de Temístocles que tuviera una naturaleza perversa.

CR. — No sería justo a partir de lo que dices.

SÓC. — ¿Y qué te parece esto? Que Cleofante, el hijo de Temístocles, ha sido un hombre bueno e instruido en aquello en que su padre era sabio, ¿lo has oído decir a un joven o a un anciano?

CR. — No lo he oído contar.

SÓC. — ¿Hemos de creer, en tal caso, que Temístocles quiso educar a su hijo en la hípica, pero que la ciencia

---

[5] Sobre Cleofante, cf. *Menón* 93d. Las palabras con que el autor del diálogo expone el interés de Temístocles por hacer de su hijo Cleofante un buen jinete, sin preocuparse, en cambio, de que llegara a ser un hombre de bien y sabio como él, son un eco evidente del pasaje platónico.

en que él mismo era sabio en nada lo hizo mejor que a cualquiera de sus vecinos, si realmente es enseñable la virtud? d

CR. — No parece verosímil, al menos.

SÓC. — ¡Aquí tienes al maestro de virtud que mencionabas! Examinemos otro caso. Aristides, que educó a Lisímaco[6] y le dio la mejor instrucción que podía recibir de maestros atenienses, sin embargo no lo hizo un hombre mejor que otro cualquiera. Pues a éste tanto tú como yo lo conocemos y lo hemos tratado.

CR. — En efecto.

SÓC. — Y estás al corriente de que Pericles, por su parte, cuidó de sus hijos Páralo y Jantipo, del segundo de los cuales me parece que estuviste enamorado. Como bien sabes, por cierto, los educó como los mejores jinetes e
de Atenas, les hizo aprender música, todos los demás ejercicios y cuantas artes pueden enseñarse, mejor que a nadie[7]. ¿Es que no quería hacerlos hombres de bien?

---

[6] Cf. *Laques* 179c. Uno de los interlocutores de este diálogo platónico es Lisímaco, un ateniense honorable que está empeñado en que sus hijos logren destacar, gracias a una buena educación, en el servicio de la ciudad, ya que él, como Melesias, a pesar de ser hijos de personajes ilustres en la política —Aristides y Tucídides, respectivamente—, no han realizado nada digno de su noble ascendencia. Por eso, Lisímaco se lamenta de que su padre, Aristides, por estar demasiado ocupado en los asuntos de los demás, no atendiera personalmente la educación de sus hijos.

[7] Sobre los hijos de Pericles, cf. *Protágoras* 319e-320a y *Alcibíades I* 118e. A juicio de Protágoras, cuando se trata de un oficio técnico, que puede aprenderse, todo el mundo recurre a los mejores maestros, pero cuando se trata de *aretḗ* y de gobierno de la ciudad, incluso parece que los más sabios y mejores ciudadanos no son capaces de transmitir a otros la excelencia que poseen. Para ilustrar tal juicio toma como ejemplo, entre otros, a Pericles, el cual educó a sus hijos notablemente bien

CR. — Y, sin duda, lo habrían sido, Sócrates, si no hubieran muerto jóvenes.

SÓC. — Como es natural, defiendes a tus amados, pero, Pericles, si la virtud hubiera sido enseñable y él mismo hubiera sido capaz de hacerlos hombres de bien, mucho antes los habría hecho sabios en su propia virtud que en música y en otros ejercicios. Pero no podría ser enseñable,
378a ya que Tucídides, a su vez, educó a sus dos hijos, Melesias y Estéfano[8], de quienes no podrías decir lo mismo que de los hijos de Pericles, pues bien sabes que uno de ellos vivió hasta edad avanzada y el otro todavía muchos años más. Y, sin embargo, su padre les dió la mejor educación de Atenas, y especialmente en la lucha, pues a uno lo llevó con Jantias y al otro con Eudoro y, al parecer, éstos fueron los mejores luchadores de su tiempo.

CR. — Sí.

SÓC. — ¿No es, pues, evidente que Tucídides nunca
b habría hecho aprender a sus hijos aquellos conocimientos que implicaran un gran dispendio si, por el contrario, hubiera podido hacerlos hombres de bien con muy poco gasto, y no les habría enseñado la virtud si fuera enseñable?

CR. — Naturalmente que sí.

SÓC. — Quizá Tucídides era un hombre insignificante, y no eran sus amigos la mayor parte de atenienses y de aliados. Pero provenía de una casa ilustre y tenía gran poder en la ciudad y entre los demás griegos, de modo

---

en cosas que dependían de maestros y, en cambio, en las que él personalmente era sabio, ni él les enseñó ni los confió a ningún otro.

[8] El pasaje parece textualmente transcrito del *Menón* 94b-d, donde se mencionan también los dos hijos de Tucídides y la educación que recibieron. Por otra parte, Melesias es, junto con Lisímaco, uno de los interlocutores del *Laques* (cf. 179c, así como nuestra nota 6).

que, si la virtud hubiera sido enseñable, habría encontrado, o entre sus conciudadanos o entre los extranjeros, quien pudiera hacer de sus hijos hombres de bien, si él mismo no podía ocuparse por su dedicación a la ciudad. Por tanto, amigo mío, me temo que la virtud no es enseñable. c

CR. — Tal vez no.

SÓC. — Pero entonces, si no es enseñable, ¿es que los buenos lo son por naturaleza? Examinemos esta cuestión del modo siguiente, y tal vez lo descubramos. Veamos: ¿tenemos caballos buenos por naturaleza?

CR. — Los tenemos.

SÓC. — ¿Y hay también algunos hombres cuyo oficio d
es reconocer la naturaleza de los caballos buenos, tanto por su físico, para la carrera, como por su ánimo, distinguiendo cuáles son briosos y cuáles sin arrestos?

CR. — Sí.

SÓC. — ¿Cuál es este arte? ¿Cómo se denomina?

CR. — El arte de la hípica [9].

SÓC. — Y también con los perros ocurre lo mismo: ¿hay un arte por el cual se distinguen los de buena raza y los de mala?

CR. — Lo hay.

SÓC. — ¿Cuál es?

CR. — La cinegética [10].

---

[9] En el pseudoplatónico *Rivales* 137c-d se discute también si existe un arte que permita discernir entre los hombres buenos y los hombres malos. La conclusión es afirmativa, por analogía, asimismo, con el arte de la hípica y el arte de la cinegética.

[10] La cinegética no sólo designa el arte de la caza, sino también el de cuidar y criar perros, cf. *Eutifrón* 13a: «La cinegética es el cuidado de los perros».

SÓC. — ¿Y también para el oro y para la plata tenemos tasadores [11] que, con su examen, juzgan si son auténticos o falsos?

e CR. — Los tenemos.

SÓC. — ¿Y cómo los llamas?

CR. — Examinadores de moneda [12].

SÓC. — Y, ciertamente, los maestros de gimnasia observan la disposición natural de los cuerpos humanos y conocen cuáles son aptos, y cuáles no, para cada uno de los ejercicios, y, tanto si se trata de viejos como de jóvenes, cuáles merecen atención y en cuáles pueden tener fun-

---

[11] El *status* de la moneda ateniense como moneda pseudointernacional, como con orgullo testimonia JENOFONTE, *Recursos* 3, 2 (cf. también ARISTÓFANES, *Ranas* 723), tanto fuera como dentro del mundo griego, llevó a la producción de una notable cantidad de imitaciones. Una inscripción publicada por R. S. STROUD, «An Athenian Law on Silver Coinage», *Hesperia* 43 (1974), 157, revela el momento, el año 375/374 a. C. (cf. T. V. BUTTREY, «The Athenian Currency Law of 375/374 B.C.», en *Enssays in honor of Margaret Thompson*, Wetteren, 1979, pág. 33), en que los legisladores atenienses tomaron medidas de control: un *dokimastḗs* público debía decidir sobre la aceptabilidad de las monedas de tipología ateniense, dejando a los propietarios las imitaciones de plata y de cuño ortodoxo, pero suprimiendo, en cambio, las alteradas y defectuosas. Testimonios sobre la *dokimasía* en la Antigüedad son recogidos por R. BOGAERT, «Le cours du statère de Cycique à Athènes», *Revue Belge de Numismatique* (1977), 5 y sigs.; cf. asimismo, M.H. CRAWFORD, *La moneta in Grecia e a Roma*, Roma-Bari, 1986, pág. 57.

[12] Generalmente banqueros, eran los funcionarios encargados de asegurar que el metal de las monedas fuera verdaderamente puro y guardara las proporciones debidas. ARISTÓTELES, *Retórica* 1375b5, los compara con los jueces que tienen la misión de discernir la justicia y la verdad.: «Y que el juez es como el que examina la moneda para juzgar cuál es en justicia falsificada y cuál no». Cf. CH. LÉCRIVAIN, *Trapézitai*, en el *Dict. des Antiquités* de Daremberg-Saglio, V, 408a; y también R. BOGAERT, *Banques et banquiers dans les cités grecques*, Leiden, 1968.

dadas esperanzas de que ejecutarán bien los ejercicios propios del cuerpo.

CR. — Así es.

SÓC. — Por tanto, ¿qué importa más a las ciudades, los buenos caballos y perros y otras cosas semejantes o los hombres buenos?

CR. — Los hombres buenos.

SÓC. — ¿Y qué? ¿Crees que, si hubiera naturalezas hu- 379a
manas buenas respecto a la virtud, los hombres no emplearían todos sus recursos para reconocerlas?

CR. — Es verosímil.

SÓC. — Así pues, ¿puedes decirme si existe algún arte tal que, ocupándose de la naturaleza de los hombres buenos, pueda discernirlas?

CR. — No puedo.

SÓC. — Sin embargo, sería un arte digno de gran valor, y también sus poseedores, pues éstos nos indicarían, entre los jóvenes, quiénes, siendo todavía niños, podrían llegar a ser buenos. De ellos nos encargaríamos y los cus- b
todiaríamos en la Acrópolis a expensas de la ciudad como si fueran el tesoro, e incluso más aún, para que no les sucediera ninguna desgracia ni en la batalla ni en ningún otro peligro, sino que los conservaríamos como salvadores y benefactores de la ciudad cuando llegaran a la edad adulta. Pero es posible que la virtud no se dé en los hombres ni por naturaleza ni por aprendizaje.

CR. — Entonces, Sócrates, ¿cómo te parece que llegan a ser virtuosos, si no lo son ni por naturaleza ni por ins- c
trucción? ¿De qué otro modo podrían existir los buenos?

SÓC. — Creo que no sería fácil de demostrar, aunque supongo que es, sobre todo, una especie de posesión divina y que los hombres de bien son como los adivinos y

los intérpretes de oráculos [13]. Éstos, en efecto, no son tales ni por naturaleza ni por arte, sino que lo son por una inspiración de los dioses. Del mismo modo, también los hombres buenos anuncian a las ciudades, por inspiración de la divinidad, lo que sobrevendrá en cada ocasión y lo que ocurrirá, y esto mucho mejor y con mayor claridad
d que quienes pronuncian oráculos. E incluso las mujeres dicen: «éste es un hombre divino». Y los lacedemonios, cuando alaban a alguien con magnificencia, explican que es un hombre divino [14]. También Homero se sirve muchas veces de esta misma expresión, así como los demás poetas. Y, cuando la divinidad quiere el bienestar de una ciudad, hace nacer en ella hombres buenos, pero, cuando una ciudad ha de ser infortunada, la divinidad aleja de ella a los hombres de bien. Al parecer, pues, la virtud no es enseñable, ni viene dada por naturaleza, sino que llega a quienes la poseen por una gracia divina [15].

---

[13] Cf. *Menón* 99c-d, donde Platón considera «divinos» no sólo a los adivinos y a los intérpretes de oráculos, como hace el autor del *Sobre la virtud,* sino también a los poetas y a los hombres dedicados a los asuntos de la ciudad.

[14] Cf. *Menón* 99d, puesto que, de nuevo, las palabras de Platón han sido fielmente recordadas por el autor del diálogo.

[15] Cf. *Menón* 99e.



DEMÓDOCO

INTRODUCCIÓN

Uno de los personajes que aparecen en el pseudoplatónico *Téages*, Demódoco, da nombre a esta obra, que se presenta como un conjunto heterogéneo, compuesto de cuatro partes. Llama especialmente la atención el hecho de que en ninguna de ellas aparece el nombre de Sócrates, a pesar de que el *Demódoco* puede registrarse, sin ningún tipo de dificultad, como muestra de la pervivencia de la literatura socrática.

Las cuatro cuestiones suscitadas se presentan de modo diverso a lo largo de la obra: la primera (380a-382e) en forma de discurso, dirigido, precisamente, a Demódoco, mientras que en las otras tres reaparece el diálogo, si bien en la segunda de ellas (383a-384b) prima un cierto tono de disertación.

Por lo que respecta a su posible autor y fecha de composición, Boeckh [1] conjeturó que el *Demódoco*, como varios de los diálogos apócrifos, fue escrito por el correero Simón, entre cuyas obras Diógenes Laercio cita, ciertamente, una titulada *Del dar consejo* (II 122), pero en ningún momento se refiere el nombre de Demódoco. Souilhé [2], por su parte, considera que la obra es posterior al siglo V a. C., aunque advierte, por ejemplo, la falta de cualquier particularidad lingüística que haga pensar en una

---

[1] Cf. A. Boeckh, *Simonis Socratici ut videtur dialogi de lege, de lucri cupidine, de iusto ac de virtute, additi sunt incerti auctoris Eryxias et Axiochus*, Heildelberg, 1810.

[2] Cf. J. Souilhé, *Platon. Dialogues apocryphes*, Col. Budé, vol. XIII, 3.ª parte, París, 1930, pág. 42.

fecha tardía, siendo su estilo, por el contrario, muy propio de las composiciones erísticas tal como nos es conocido por los fragmentos de los sofistas y de los megáricos [3]. Por ello, prefiere como fecha para la composición del opúsculo el siglo IV a. C. y, de este modo, el *Demódoco*, como sus contemporáneos *Sobre la virtud y Sobre lo justo*, constituye un nuevo eco de la enseñanza socrática en su posterior desarrollo escolar.

En la primera parte se discute el valor de la deliberación y, con esta finalidad, el anónimo orador hace progresar su argumentación en torno a tres cuestiones que, programáticamente, explicita al principio [4]. La primera de tales demandas es si tiene sentido celebrar una reunión para deliberar, tal como, al parecer, se dispone a hacer Demódoco [5]. Un examen y valoración de cuál es el propósito e intención de los consejeros constituye el segundo de los argumentos, mientras que, por último, se juzga el valor del voto emitido, siendo éste el tema que, a juicio de quien habla, suscita las mayores dudas [6]. El procedimiento seguido a lo largo de la disertación ofrece reminiscencias de los *díssoi lógoi* y de los dilemas sofísticos del tipo «si...o» tal como son presentados, por ejemplo, a Sócrates en el *Eutidemo* de Platón. Consiste en formular distintas hipótesis que se excluyen mutuamente, y cada una de éstas, al ser examinada, se revela como absurda, lo cual conduce a un callejón sin salida [7]. Sin embargo, tras la presentación y análisis de los distintos argumentos encaminados a demostrar la inutilidad e ineficacia de las deliberaciones, se concluye con una afirmación positiva, inesperada, e incluso poco acorde con el desarrollo lógico de la disertación. Tal afirmación, no obstante, puede justificarse como una reminiscencia socrática, que se impone el propio autor, al formular su conclusión en los siguientes términos: la inoperancia inherente a toda deliberación

---

[3] Cf. *infra* 384a y la correspondiente n. 10.

[4] Cf. 380a.

[5] Cf. *infra,* n. 1.

[6] Cf. 381c.

[7] Cf. 381a, 381c.

sólo puede superarse si los consejeros son hombres de bien, los únicos que realmente pueden ser considerados como verdaderos consejeros, puesto que no sólo conocen el objeto de sus consejos, el motivo de sus decisiones, sino que además son conscientes de no equivocarse y de no hallarse ni en el deber ni en la necesidad de mudar su intención. Siendo así, hay que reconocer —muy al estilo socrático— que la ignorancia, también en lo que atañe a la deliberación, dificulta máximamente la consecución del fin propuesto, tal como Sócrates reconoce y proclama a propósito del bien y del conocimiento, sobre el supuesto de que hay que saber para tener éxito, de modo que sólo el hombre de bien, en tanto que es el único que se conoce a sí mismo, podrá deliberar con certidumbre y actuar con toda seguridad [8].

En la segunda parte (382e-384b) se discute, aunque no se resuelve [9], el tema de si en un proceso hay que prestar igual atención a ambos litigantes. La duda ahora planteada se intenta despejar con la exposición de dos opiniones opuestas, una favorable y otra contraria a tomar en igual consideración a ambas partes de un pleito, argumentándose en cada caso las razones que sustentan uno y otro parecer.

El tercer asunto (384b-385c) trata de elucidar en quién está el error cuando alguien pide dinero prestado y no lo consigue, si en el que lo pidió o en el que no lo ha concedido, reconociéndose que el yerro está en el demandante. Pues el fracaso en su propósito sólo puede estar motivado o porque pretendía algo que no podía dársele [10], o por no haberlo pedido de forma adecuada y convincente.

Finalmente, el tema tratado en cuarto lugar (385c-386c) plantea la disyuntiva entre si hay que fiarse más y antes de los amigos o de los desconocidos. La cuestión, no obstante, queda sin resolver, puesto que, incluso admitiendo y reconociendo que fuera lícito creer más en los familiares y amigos por considerarlos

---

8 Cf. JENOFONTE, *Memorables* III 6, 78; IV 2, 26 ss.

9 Cf. 384a-b.

10 Cf. 384c.

merecedores de mayor confianza, es evidente que las mismas personas son amigos y conocidos para unos mientras que para otros son desconocidos, de modo que sus palabras habrán de ser, por igual, dignas de crédito y falsas. Sin embargo, cuando al final se plantea de nuevo la *aporía* de en quiénes hay que fiarse, parece que se apunta una solución, un tanto velada y que seguramente recuerda la del primer tema [11], dado que la alternativa no es ahora desconocidos *versus* familiares, sino entre éstos y los que saben de qué hablan, de donde es posible conjeturar que también ahora, como antes en el caso de la deliberación, es de nuevo la ignorancia e incompetencia lo que debe ser puesto en tela de juicio.

---

[11] Cf. 382d.

DEMÓDOCO

Tú, Demódoco, me pides que os aconseje sobre los temas que vais a tratar en vuestra reunión[1]. Pero se me ocurre examinar en qué consiste vuestra reunión, la intención de los que creen aconsejaros y el voto que cada uno de vosotros piensa emitir[2]. Sin embargo, si no es posible deliberar con corrección y competencia en los temas que tocaréis en vuestra reunión, ¿cómo no es ridículo que os reunáis para deliberar sobre unos asuntos a propósito de los cuales no es posible opinar exactamente? Pero ¿cómo no es absurdo que sea posible dar un recto y competente consejo sobre tales cuestiones, más no exista ninguna ciencia que permita dar este recto y competente consejo? No obstante, si existe alguna ciencia por la cual sea posible manifestar tal correcta opinión, ¿no es también necesario que haya algunos hombres que, gracias a su saber, puedan

380a

b

[1] Demódoco es asimismo uno de los interlocutores del pseudoplatónico *Téages*, pero dada la imprecisión con que procede el autor del *Demódoco* es imposible determinar si se trata, también aquí, del mismo personaje o no. Por otra parte, tampoco se puede establecer si hablan de una asamblea pública o privada, ni tan siquiera se da a conocer el tema sobre el cual se va a deliberar.

[2] El término griego *psêphos* significa propiamente «guijarro», es decir, las balotas de piedra, o también de bronce, que los griegos depositaban en las urnas.

opinar sobre tales asuntos? Y, si hay hombres capacitados para aconsejar sobre las cuestiones que vais a tratar en vuestra reunión, ¿no es necesario que también vosotros o
c bien sepáis opinar sobre ello, o bien que no sepáis, o bien que algunos de vosotros podáis hacerlo y otros, en cambio, no? Si todos entendéis en ello, ¿qué necesidad tenéis de reuniros para deliberar? Pues cada uno de vosotros es capaz de opinar. Pero, si ninguno de vosotros sabe hacerlo, ¿cómo podréis deliberar? O ¿qué provecho sacaréis de esta reunión si no podéis deliberar? En cambio, si algunos de vosotros sabéis y otros no, y éstos están necesi-
d tados de consejo, si se da el caso de que un hombre sensato pueda aconsejar a los inexpertos, uno solo, sin duda, es suficiente para asesorar a quienes de entre vosotros no están capacitados para deliberar. ¿Acaso los que saben no dan, todos ellos, los mismos consejos? De modo que, después de oír a este hombre, podéis abandonar la reunión. Pero ahora no hacéis esto, sino que queréis atender a muchos consejeros, con lo cual suponéis que los que intentan aconsejaros no son conocedores de los asuntos sobre los cuales os exhortan. Pues, si presupusierais que vuestros consejeros saben, os bastaría con escuchar a uno solo. Por tanto, reuniros, como si hicierais algo útil, para es-
381a cuchar a quienes no saben, ¿cómo no va a ser ilógico? Y éstas son mis dudas respecto a vuestra reunión[3].

---

[3] Platón ha tratado reiteradamente este tema: la necesidad de pedir consejo, cuando se deliberaba sobre un asunto, a los más sabios, expertos y competentes en la materia que vaya a tratarse: cf. *Protágoras* 319b, *Alcibíades I* 106 ss., o *Gorgias* 455b, donde leemos: «es evidente que en cada elección hay que preferir al más diestro en su oficio». Asimismo el autor del *Sísifo* (cf. 389c-d) vuelve sobre esta cuestión; cf. también *infra*, 381d, 382b.

A propósito de los que creen aconsejaros, he aquí mi perplejidad. Si quienes dan su parecer no lo hacen del mismo modo sobre las mismas cosas, ¿cómo podrían todos dar un buen consejo si no aconsejan lo que aconseja el que lo hace correctamente? ¿Cómo no sería irracional *b* el celo de quienes intentan ofrecer su opinión sobre aquello que desconocen? Pues, si son competentes, no van a preferir dar un consejo incorrecto. Pero, si aconsejan lo mismo, ¿por qué es necesario que todos ellos dejen oír su voz? Pues uno solo basta si aconseja lo mismo. Por tanto, desear lo que no es de ninguna utilidad, ¿cómo no va a ser ridículo? Así pues, la intención de los ignorantes no podría no ser extraña, al menos si es ésta, y unos hombres sensatos no desearían tales cosas, sabiendo que *c* incluso uno solo de ellos alcanzaría el mismo resultado si aconseja como es debido. De modo que ¿cómo no sería ridícula la actividad de los que creen aconsejaros? No puedo explicármelo.

Respecto al valor del voto que pensáis emitir, ahí radican mis mayores dudas[4]. ¿Acaso juzgáis a los que saben aconsejar? Pero no os aconsejaría ni de distintas maneras sobre lo mismo, de modo que sobre ello no es necesario votar. Pero ¿juzgáis a los ignorantes y a los que advierten *d* como no hace al caso? ¿Es que no conviene disuadir a tales hombres de que os aconsejen, como si de locos se tratara? Y, si no juzgáis ni a los competentes ni a los inexpertos, ¿a quiénes juzgáis? Ante todo, ¿por qué es necesario que otros os aconsejen, si sois capaces de juzgar

[4] La dificultad que se plantea al interlocutor de Demódoco es, de hecho, una contradicción: reunirse para oír una opinión, como los que están necesitados de consejo, y, acto seguido, votar como corresponde a los que, por ellos mismos, son capaces de juzgar (cf. *infra*, 382b).

tales cosas? Y, si no lo sois, ¿qué valor tienen vuestros votos? ¿No es ridículo que os reunáis para deliberar como
e si estuvierais necesitados de consejo y por vosotros mismos no os bastarais, y que, en cambio, reuniéndoos penséis que os conviene votar, como si fuerais capaces de juzgar? En efecto, no es posible que, estando cada uno por separado, seáis ignorantes, mientras que, reunidos, os convertís en hombres sensatos. Ni, asimismo, es posible que en privado os asalten las dudas, pero que, al encontraros en un mismo lugar, ya no tengáis ninguna dificultad, sino que seáis capaces de comprender qué debéis hacer sin haberlo aprendido de nadie ni haberlo descubierto vosotros mismos, lo cual es aún más admirable [5]. Luego, si no po-
382a déis comprender lo que hay que hacer, no seréis capaces de discernir quién os da un buen consejo al respecto. Tampoco os dirá, siendo uno solo vuestro consejero, que os enseñará lo que debéis hacer, ni a juzgar quiénes son los buenos consejeros y quiénes los malos, así, en tan poco tiempo y siendo vosotros tantos. Ésto no parecería menos sorprendente que aquello. Pero, si ni la reunión ni vuestro consejero os hacen capaces de juzgar, ¿cuál es la utilidad de vuestro voto? ¿Y cómo vuestra reunión no contradice vuestros votos, y los votos el celo de vuestros consejeros?
b Ya que vuestra reunión es propia de hombres ineptos y faltos de consejo y, en cambio, votáis como si no lo necesitarais, antes bien, como capaces de juzgar y de manifes-

[5] Cf. *Alcibíades I* 106d. El autor del *Demódoco,* como el del *Sísifo,* no admite en los que deliberan otra actitud que el conocimiento o la ignorancia. No parece posible, a su juicio, que la gente pueda reunirse para buscar en común y darse mutuamente luz. Tal vez escritos del tipo de estos dos diálogos explican que Aristóteles haya dedicado largos y laboriosos análisis a semejante cuestión, cf. *Ética a Nicómaco* III 4, VII 10, o *Retórica* I 3, 4, 1358a ss.

tar opiniones. Y la intención de vuestros consejeros es propia de gentes preparadas, pero votáis como si vuestros consejeros fueran unos ignorantes[6]. Incluso si alguien os preguntara a vosotros qué habéis votado, y también al que c
os ha aconsejado en los asuntos sobre los que habéis votado: «¿sabéis qué será aquello por lo que habéis pensado hacer lo que habéis votado?», no creo que pudieráis decirlo. ¿Y qué? Si llegara a producirse lo que habéis pensado hacer, ¿sabéis si esto os será útil? No creo que pudierais decirlo ni vosotros ni vuestro consejero. De entre los hombres, ¿quién suponéis que puede saber algo sobre esto? Si alguien os lo preguntara, creo que tampoco lo admitiríais. Por tanto, cuando los objetos de vuestra deliberación son tan poco claros para vosotros, y cuando vosotros que votáis y vuestros consejeros sois inexpertos, es natural que también vosotros manifestéis vuestra descon- d
fianza, y que muchas veces cambiéis de parecer tanto respecto a los consejos recibidos como a los votos emitidos. Pero a los hombres de bien no conviene que les sucedan tales tropiezos: saben cuál es la naturaleza de las cosas que aconsejan; que aquellos a quienes ellos persuaden co-

---

[6] En este último párrafo, y en un nuevo desarrollo, el autor presupone la doctrina explícitamente expuesta en el *Sísifo* (cf. 390d ss.), pero de manera todavía más sofística, puesto que, si el objeto de la deliberación pertenece al dominio de lo futuro, no puede ser objeto de conocimiento. En contra, cf. ARISTÓTELES, *Retórica* I 3, 1358b: «Forzosamente el oyente es espectador o árbitro, y si árbitro, o bien de cosas sucedidas, o bien de futuras. Hay el que juzga acerca de cosas futuras, como miembro de asamblea; y hay el que juzga acerca de cosas pasadas, como juez; otro hay que juzga de la habilidad, el espectador, de modo que necesariamente resultan tres géneros de discursos en retórica: deliberativo, judicial, demostrativo (...) Los tiempos de cada uno de éstos son: para el deliberante, el futuro, pues aconseja acerca de lo venidero, bien persuadiendo, bien disuadiendo» (trad. A. TOVAR, *Aristóteles. Retórica,* en *Clásicos Políticos,* Madrid, 1971, pág. 18).

nocen con certeza las razones de sus consejos; y que ni ellos mismos ni quienes son por ellos persuadidos mudarán jamás de parecer. Acerca de cuestiones semejantes supon-
e go, a mi modo de ver, que conviene pedir consejo a los hombres sensatos, pero no sobre estos asuntos para los que tú me lo pedías. Pues con el consejo de aquéllos el fin es un éxito, pero con la facundia de éstos es un fracaso.

* * *

Me encontré presente cuando un hombre reprochaba a su compañero por dar crédito al acusador sin haber escuchado la defensa, sino sólo la acusación. Decíale que cometía una mala acción condenando a un hombre sin haber sido él mismo testigo[7] ni haber escuchado a los amigos
383a que habían estado presentes, cuyas palabras, como es natural, habían de merecerle confianza. En cambio, sin haber oído a ambas partes, tan temerariamente había confiado en el acusador. Puesto que también es justo escuchar la defensa antes de elogiar o de censurar, así como se está atento a la acusación. ¿Cómo alguien podría emitir un voto justo, o juzgar a los hombres adecuadamente, sin haber oído a las dos partes contendientes? Pues si se confrontan los argumentos, igual que se comparan la púrpura
b y el oro, se juzga mejor. O ¿por qué se da tiempo a am-

[7] En terminología judicial, la palabra griega *paragígnesthai* significa «ser testigo» (cf. ESQUILO, *Euménides* 318; PLATÓN, *República* II 368b, *Teeteto* 201b; LISIAS, *Contra Simón* 7).

bas partes[8], o por qué los jueces juran[9] escucharlas con equidad, si el legislador no hubiera supuesto que los jueces resolverían los pleitos con el mejor y más justo proceder?

— Me parece —dijo— que no has oído este principio aceptado por la mayoría.

— ¿Cuál es? —preguntó.

— «No juzgues ningún proceso sin antes haber escu- c chado el relato de ambas partes». Sin duda alguna, esto no sería tan repetido si no fuera una formulación correcta y conveniente. Así pues, te aconsejo —añadió— que, en adelante, no reproches ni alabes a los hombres con tanta temeridad.

El compañero objetó que le parecía extraño que no se pudiera saber, cuando habla una sola persona, si dice la verdad o miente, y que, en cambio, se pudiera cuando hablan dos; y que no fuera posible aprehender la verdad d del que la dice, pero sí cuando hablan éste y el que miente. Y si uno solo, el que dice la verdad y habla correctamente, no puede hacer ver lo que él dice, es absurdo que dos, de los cuales uno miente y no habla con exactitud, puedan probar lo que el que habla con corrección no es capaz de evidenciar.

— Y también dudo —dijo— cómo lo demostrarán: ¿hablando o callando? Si es callándose, no hace falta oír ni a uno solo de ellos, y mucho menos a los dos. Si es hablando, ninguno de los dos dice nada, pues por partes e corresponde hablar a cada uno de ellos. Luego ¿cómo

[8] En los tribunales, el tiempo de los oradores era cronometrado mediante *klepsídrai* o relojes de agua, y mientras la clepsidra contenía agua, el orador no podía ser interrumpido.

[9] Cf. DEMÓSTENES, *Sobre la corona* 2 y 6, según el cual este juramento debe remontarse a Solón.

pueden ambos, simultáneamente, demostrarlo? Pues si los dos, a la vez, ofrecen la evidencia, entonces también tendrán que hablar al mismo tiempo. Pero esto no les está permitido. De manera que, en última instancia, si lo consiguen hablando, cada uno de ellos, al hablar, lo demuestra. Y cada vez que hable cada uno, entonces también cada uno de ellos lo demostrará. En consecuencia, hablará primero uno y después el otro. Asimismo, ofrecerá la evidencia primero uno y después el otro. Sin embargo, si cada uno de ellos, por turno, patentiza lo mismo, ¿qué necesidad hay de prestar atención al segundo? Pues ya habrá sido testimoniado por el primero que haya hablado. Y
384a —dijo— si ambos demuestran, ¿cómo no demostrará también cada uno de ellos? Pues si uno de ellos no ofreciera esta evidencia, ¿cómo ambos podrían hacerlo[10]? Pero si cada uno de ellos lo prueba, es evidente que quien hable primero también primero probará, de modo que ¿cómo no va a bastar con oír a éste solo para conocer la verdad?

---

[10] Este sofisma es propio de los dialécticos de la escuela de Mégara, fundada por Euclides (cf. DIÓGENES LAERCIO, II 108), uno de cuyos discípulos, Eubúlides de Mileto, se ocupó especialmente de estos argumentos, que se hicieron famosos y son citados con frecuencia por los autores antiguos. Son siete: el montón de trigo, el calvo, el mentiroso (cf. CICERÓN, *Acad.* II 96), el embozado, el escondido, la Electra (cf. LUCIANO, *Subasta de vidas* 22), el cornudo (cf. DIÓGENES LAERCIO, VII 82). Los dos primeros, tal vez los más importantes, podrían resumirse así: si mediante una adición o una sustracción se pasa de unos pocos granos a un montón, y de una cabellera a un cráneo calvo, ¿cómo es posible que se haya realizado esta transición y en qué momento ha sucedido? Tales *aporías*, cuya finalidad no es otra que poner en tela de juicio el poco criterio de verdad que ofrece la percepción sensible, tienen el planteamiento habitual de los silogismos, pero con la característica de han de contestarse con un sí o con un no, lo cual contribuye a un mayor escepticismo. Véase, H. D. RANKIN, *Shophists, Socratics and Cynics*, Nueva Jersey, 1983, págs. 190-195 («Euclides») y págs. 195-198 («Eubulides»).

Yo, por mi parte, incluso después de escucharlos a ambos, seguía en mi incertidumbre y no podía decidirme. El resto de la concurrencia aseguraba que el primero decía la verdad. Por tanto, si puedes darme tu opinión al res- *b*
pecto, dime: cuando ha hablado uno solo, ¿es posible comprender qué dice, o se necesita oír a la parte contraria si se quiere saber cuál de los dos habla correctamente? O ¿no es quizá necesario prestar atención a ambos? ¿Cuál es tu parecer [11]?

* * *

Hace poco, alguien acusaba a un hombre porque no había querido prestarle dinero ni había confiado en él. El acusado se defendía. Y uno de los presentes preguntó al acusador si, en realidad, había caído en falta el que *c*
había recelado de él y no le había prestado.

— ¿No eres tú el que se ha equivocado —inquirió— al no haberle persuadido de que te prestara [12]?

— ¿En qué he fallado? —repuso—.

— ¿Cuál de los dos —insistió el primero— te parece que ha faltado? ¿El que ha fracasado en sus intenciones o el que no?

— El que ha fracasado —dijo—.

---

[11] ¿Es a Demócoco a quien se proponen todas estas *aporías*, tanto aquí como en la última de las disertaciones?, cf. 386c.

[12] En esta obra, como en la siguiente, se advierte ya un esbozo de diálogo, mientras que las dos anteriores eran puras disertaciones, salvo una o dos réplicas en la segunda, cf. 383b-c.

— Entonces, ¿es que no te has equivocado tú —dijo— que querías dinero prestado, mientras que él, al no concedértelo, se ha salido con la suya?

— Sí —dijo—, pero ¿en qué he fallado, incluso si él no me ha dado nada?

— Porque si le pediste lo que no debías, ¿cómo puedes creer que no has errado? Mientras que él, al no prestarte,
d obró correctamente. Y, si le pediste lo que necesitabas y has fracasado en el intento, ¿cómo, por fuerza, no te has equivocado tú?

— Tal vez —admitió—. Pero ¿cómo no ha errado él, que no ha confiado en mí?

— ¿Es que si lo hubieras tratado como convenía no habrías faltado en nada?

— En efecto, no.

— Entonces, es que ahora no te has portado con él como es debido.

— Así parece —contestó—.

— Por tanto, si al tratarlo como no convenía no lo has persuadido, ¿cómo podrías acusarlo con justicia?

e — No puedo responder.

— ¿Ni tan siquiera puedes decir que no hay que tener ningún miramiento con los que actúan mal?

— Sí —dijo—, esto, al menos, sí.

— Pero los que no se comportan como es debido ¿te parece que proceden mal?

— Eso me parece —asintió—.

— Por tanto, ¿en qué se habrá equivocado, al no tenerte ninguna consideración, si tú has actuado mal?

— Al parecer, en nada —dijo—.

— Entonces —insistió el primero—, ¿por qué los hombres se increpan mutuamente de semejante modo, y por qué censuran a los que no han podido convencer el no

haberse dejado persuadir, mientras que a sí mismos en absoluto se acusan de no haberlos convencido[13]?

Y uno de los asistentes dijo:

— Cuando uno trata bien a otro y le ayuda, y después 385a considera justo ser recompensado por igual, pero no lo consigue, ¿cómo no es natural que semejante individuo merezca reproches?

— Pues bien —contestó—, aquel de quien se espera un trato semejante ¿es capaz de corresponder equitativamente, o no lo es? Si no lo es, ¿cómo con razón podrían exigírselo si se le pide algo de lo que no es capaz? Y si es capaz, ¿cómo no ha convencido a tal hombre? ¿O cómo, afirmando tales cosas, tienen razón?

— Pero, por Zeus —replicó—, es necesario amonestar- b lo, para que en el futuro se comporte mejor con él y los demás amigos que hayan oído sus reproches.

— ¿Crees tú que obrarán mejor si oyen al que habla y pide con corrección, o si oyen al que se equivoca?

— Cuando escuchan al que habla correctamente —dijo—.

— Y este hombre, al menos, ¿no te pareció que pedía correctamente?

— Sí —asintió—.

— Por tanto, ¿se comportarán mejor si escuchan tales reproches?

---

[13] Para los sofistas y retóricos, el arte de persuadir era de extrema importancia: si alguien no obtiene lo que desea, es porque no lo sabe pedir, es decir, no sigue las reglas de «decir correctamente» (cf. 385b). La retórica es la gran hacedora de persuasión (cf. *Gorgias* 453a), y el sofista afirma en su *Elogio de Helena* (cf. H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker,* Berlín, 1960, II, 76 B, 13) que uno puede adueñarse de los espíritus y modelarlos según convenga. Demócrito, por su parte, afirma que el discurso es a menudo más poderoso que el oro para persuadir (cf. H. Diels, *cit.*, II, 55 B, 51).

— De ningún modo —dijo—.

— Entonces, ¿por qué hacer tales censuras?

c Dijo que no podría descubrirlo.

* * *

Alguien acusaba a un hombre de ingenuidad porque en seguida creía en las palabras del primero que oía hablar. Pues es natural confiar en las palabras de los conciudadanos y de los amigos. Pero fiarse de hombres que no hemos conocido ni oído previamente, y esto sin ignorar que la mayoría de los hombres son unos fanfarrones y unos perversos[14], es una señal no pequeña de simpleza. Uno de los presentes dijo:

d — Yo, al menos, tenía entendido que tú estimabas en mucho más al que comprende rápidamente, y no importa a quién, que al de lenta intelección[15].

— Y así opino —repuso aquél—.

— Entonces, ¿por qué le censuras si confía al momento y en cualquiera que dice la verdad?

— Pero no lo censuro por esto, sino porque a la ligera cree en los que mienten.

— Y si, tomándose más tiempo, no da crédito a cualquiera y, no obstante, también es engañado, ¿no será mayor aún tu reproche?

---

[14] Entre los *akoúsmata* atribuidos a los pitagóricos, y que constituyen respuestas a la formulación de preguntas, Jámblico recoge la siguiente: «¿qué es lo más verdadero? Que los hombres son malvados» (cf. H. Diels *cit.*, I, 45 C, 4). Asimismo se atribuye a Bías esta sentencia: «la mayoría de los hombres son malos» (*ibidem* II, 73 a, así como también el pseudoplatónico *Sobre lo justo* 374a).

[15] Cf. *Cármides* 159c-160c.

— Sí —dijo—.

— ¿Acaso por haber confiado tarde y no en cualquiera?

— Sí, por Zeus —respondió—. *e*

— No creo que por este motivo consideres digno censurar a un hombre, sino porque confía en los que dicen cosas increíbles.

— En efecto —afirmó—.

— En tal caso, ¿no estimas que merezca reproches por ser lento y por no confiar en cualquiera, sino por su precipitación y por dar crédito a desconocidos?

— Ni más ni menos —contestó—.

— ¿Por qué, pues, lo criticas?

— Porque se equivoca al creer rápidamente en cualquiera sin antes reflexionar.

— Y si fuera tardo en confiar, aunque tampoco reflexionara antes, ¿qué no erraría? 386*a*

— Sí, por Zeus —dijo—, e incluso de este modo su equivocación no sería menor, pues pienso que no hay que fiarse del primero.

— Y si crees que no se debe confiar en cualquiera, ¿cómo podría ser conveniente dar crédito de inmediato a los desconocidos? Opinas, en cambio, que primero hay que averiguar si dicen la verdad.

— Exactamente.

— Cuando se trata de nuestros familiares y de nuestros amigos, no es necesario indagar si dicen la verdad.

— Yo, al menos, así lo diría —repuso—.

— Sin embargo, quizá también algunos de ellos dicen cosas increíbles.

— En efecto —afirmó—.

— ¿Por qué, pues, es más natural confiar en los fami-
b liares y en los amigos que en cualquier desconocido [16]?

— No puedo responderte —aseguró—.

— ¿Y qué? Si hay que fiarse más de los familiares que de los extraños, ¿no es porque hay que juzgarlos más fidedignos que a éstos?

— ¿Cómo no? —dijo—.

— Por tanto, si para unos son familiares, pero para otros son desconocidos, ¿cómo no será necesario que los mismos hombres sean para alguien más dignos de fe? Pues, como decías, no hay que considerar a los familiares merecedores de la misma confianza que a los desconocidos.

— Esto no me convence —objetó—.

— Del mismo modo, unos confiarán en sus palabras, otros no las juzgarán creíbles, y ni unos ni otros se equivocarán.

— Pero es algo extraño —dijo—.

— Además, si los familiares y los desconocidos dicen lo mismo, ¿las mismas palabras no serán tanto creíbles como falsas?

c — Forzosamente —dijo—.

— Pero ¿no hay que confiar por igual en quienes dicen lo mismo, puesto que dicen lo mismo?

— Es razonable —respondió—.

Así pues, mientras estos discutían, yo seguía en la duda de en quiénes hay que confiar y en quiénes no: ¿en los que merecen crédito y saben de qué hablan, o en los familiares y conocidos? ¿Cuál es, pues, tu opinión sobre esto?

---

[16] Cf. Aristóteles, *Argumentos sofísticos* 12, 173a, 19. Para la conclusión a la *aporía* suscitada, cf. *infra*, 386c.

SÍSIFO

INTRODUCCIÓN

El subtítulo que, con alguna variante [1], los manuscritos dan al diálogo indica el tema tratado: *perì toû bouleúesthai.* No obstante, a pesar de ser la deliberación el objeto de discusión entre Sócrates y su interlocutor, nada permite —contrariamente a la opinión de algunos críticos [2]— relacionar más estrechamente de lo que impone su simple coincidencia temática el *Sísifo* y el *Demódoco,* hasta el punto de considerar que aquél sería un desarrollo dramático —tal como exige el género del diálogo— del material proporcionado por el *Demódoco,* que carece de forma dialogada. Sin embargo, sólo se les puede reconocer una relación próxima en cuanto al tema [3], pero los puntos de vista expuestos en uno y otro son bien distintos.

La fabulación es aquí casi tan insignificante como en el *Sobre lo justo* y *Sobre la virtud.* No se indica dónde tiene lugar la acción y subsiste la duda de si ésta sucede en Atenas, en Farsalia, en los alrededores de Farsalia, y si es así, ¿cómo es posible que al día siguiente Sísifo se encuentre ya en Atenas? Parece,

---

[1] Cf. la edición de J. Souilhé, *Platon. Dialogues apocryphes,* XIII, 3, París, 1930, pág. 66, en cuyo aparato crítico se recoge la lectura de L (= Laurentianus 80, 17) *ē perì toû symbouleúesthai,* frente a la lectura *ē perì toû bouleúesthai* de los demás manuscritos colacionados.

[2] Cf. Heidel, *Pseudo-Platonica,* Diss. of the University of Chicago, Baltimore, 1896, pág. 25.

[3] Cf. M. Isnardi, «Sugli apocrifi platonici *Demodoco* e *Sisifo*», *La parola del passato* 9 (1954), págs. 425-431.

pues, que la composición artística preocupó poco al autor de un diálogo que adolece más bien de una cierta pobreza en la exposición de ideas. También el carácter de los personajes está poco perfilado, e incluso el único interlocutor de Sócrates a lo largo de la obra —y a pesar del nombre propio— aparece tan desdibujado como el anónimo del *Sobre lo justo* o el criador de caballos del *Sobre la virtud*, ya que, salvo una respuesta pertinente [4], su papel consiste exclusivamente en salpicar de interrupciones afirmativas o negativas el casi monólogo de Sócrates.

El diálogo se desarrolla en dos partes, enmarcadas por una introducción y una breve conclusión, en la que se apunta la oportunidad de volver a tratar la misma cuestión [5]. En la introducción (387b-e), el farsalio Sísifo se excusa por no haber podido asistir en compañía de Sócrates y de sus amigos a la exhibición del sofista Estratónico, al haber sido convidado, el día anterior, por los magistrados de Farsalia a una deliberación del consejo. Esta circunstancia es aprovechada por Sócrates para iniciar un debate que versará sobre la deliberación.

En la primera parte (387e-390c), Sócrates y su interlocutor intentan averiguar qué es la deliberación en sí misma —obviando, por requerir demasiado tiempo, qué sería el deliberar con acierto—. Sócrates aproxima la deliberación a la improvisación, a la conjetura o a la adivinación, de modo que la verdad, tal vez, se consigue por puro azar *(apò týchēs*, 388a). Sísifo no admite tal definición, sino que, a su juicio, deliberar consiste en intentar descubrir qué es lo mejor que cada uno puede hacer para sí mismo, pero sin saberlo por completo, sino en parte [6]. Sin embargo, sometido a la dialéctica socrática, Sísifo debe reconocer que los hombres no se esfuerzan por averiguar lo que ya conocen, sino que ponen todo su ahínco en descubrir, de las cosas, lo que desconocen. Para ello sirve de testimonio el ejem-

[4] Cf. *infra*, 388a.

[5] Cf. *infra*, 391d.

[6] Cf. *infra*, 388b.

plo de los geómetras y de los físicos [7]. Deliberar es, sin duda, buscar lo que no se sabe, y esta búsqueda sólo puede ser obstaculizada por la ignorancia *(anepistēmosýnē*, 389c), pues nadie puede deliberar acerca de un arte —ya se trate de música, de estrategia o de navegación— si desconoce qué elementos lo constituyen [8]. Por tanto, hay que reconocer que no es lo mismo investigar que deliberar, ya que una investigación se dirige a cosas desconocidas, mientras que nadie delibera sobre cosas que no conoce [9]. Así pues, cuando no se sabe, es mejor aprender de la gente competente que buscar por uno mismo [10], de modo que Sísifo y los farsalios han perdido el tiempo discutiendo sobre lo que ignoraban, en lugar de solicitar información a quienes podían ayudarles.

En la segunda parte (390c-391d), una vez admitido que la deliberación no es simple conjetura o pura adivinación, sino conocimiento real, Sócrates y su interlocutor se hallan en la necesidad de distinguir, como ocurre también en las demás artes, entre la gente competente e incompetente en una materia dada, en este caso, entre buenos y malos consejeros. Sin embargo, tanto para unos como para otros, el objeto de la deliberación es siempre una acción futura; algo, por tanto, que no tiene ninguna realidad, ninguna naturaleza definida [11], que pertenece a la categoría del no-ser. En consecuencia, ya que es imposible buscar lo que no existe, no ha lugar la distinción entre buenos y malos consejeros, en la medida que, para unos y otros, el objeto de la deliberación no tiene ninguna entidad.

En cuanto al autor y a la época de la pieza, Boeckh y Hermann [12] han remarcado las semejanzas entre el *Sísifo* y el *Sobre*

---

[7] Cf. *infra*, 388e-389a.

[8] Cf. *infra*, 389c-d.

[9] Cf. *infra*, 389e.

[10] Cf. *infra*, 390a.

[11] Cf. *infra*, 390d-e.

[12] Cf. A. BOECKH, *Simonis Socratici ut uidetur dialogi de lege, de lucri cupidine, de iusto ac de uirtute, additi sunt incerti auctoris Eryxias et Axiochus*, Heidelberg, 1810.

lo justo o *Sobre la virtud* tanto por lo que respecta a la longitud y a la torpeza de composición como a los procedimientos de discusión, rudimentaria emulación de la puesta en escena del diálogo platónico. Desde un punto de vista formal, en los tres diálogos mencionados la dramatización es directamente introducida, de modo que en ellos —y a diferencia de otros apócrifos [13]— se ha hecho caso omiso de la forma más típicamente platónica de estructurar el diálogo, la que consiste en presentarlo, por lo general tras una apertura dialógica o narrativa [14], como un relato puesto en boca de uno de los interlocutores [15], y, en consecuencia, tanto el *Sísifo* como el *Sobre lo justo* o el *Sobre la virtud* tienen en común el haber prescindido de la «ficción autorial explícita», tan cara a Platón [16], en favor de una dramatización total en la que el autor desaparece y la realidad no se ofrece mediatizada por transmisor alguno. Asimismo, en cuanto al contenido, los tres diálogos comparten una evidente utilización del *Menón* platónico. Diógenes Laercio (II 123) incluye entre las obras del correero Simón un *Perì toû bouleúesthai,* lo cual ha permitido atribuir la paternidad del opúsculo a Simón. Nada, sin embargo, revela que los tres breves diálogos se deban a una misma mano. Por el contrario, el que haya evidentes semejanzas entre ellos no debe ser motivo de asombro: todos los ejercicios de escuela tienen trazos parecidos y, sin duda, el *Menón* platóni-

[13] Cf. *Erixias* 392a *(infra,* pág. 355 de este mismo volumen), o *Axíoco* 364a *(infra,* pág. 405 de este mismo volumen).

[14] No obstante, el *Cármides, el Lisis y la República,* a pesar de ser también «diálogos referidos» en boca de Sócrates, carecen de marco introductorio; cf. H. THESLEFF, *Studies in the Styles of Plato,* Helsinki, 1967, págs. 18-19 y 45 y ss.

[15] Así, después de una introducción dramática, en el *Protágoras* y el *Eutidemo,* Sócrates se convierte en el narrador de los hechos referidos; en el *Banquete,* Apolodoro narra el que tuvo lugar con anterioridad a la conversación presente, repitiendo el relato que, a su vez, oyó de Aristodemo, un testigo presencial.

[16] Cf. J. DE HOZ, «Platón como escritor» en G. MOROCHO (ed.), *Estudios de prosa griega,* León, 1985, págs. 11-36, especialmente págs. 20-26.

co fue plagiado más de una vez. Por ello, es también difícil determinar la fecha precisa en que fue compuesto el *Sísifo*, pero por las indicaciones que sugieren la elección de los personajes, las tendencias doctrinales más o menos confusas y algunas particularidades estilísticas, puede pensarse que el diálogo no fue escrito antes de la época aristotélica. Margherita Isnardi se basa en la conexión temática entre el *Sísifo* y el *Demódoco* para afirmar que ambos diálogos son «formas de dialéctica sofística exasperada hasta su propia destrucción, que traducen el mismo motivo en dos lenguajes lógicos diferentes» [17], pues en el *Sísifo* resuena el eco de las críticas antidemocráticas de los siglos V al IV a. C., que oponen al voto del vulgo la opinión autorizada de «los que saben». El *Sísifo* mostraría, por tanto, el modo de pensar de ciertos círculos intelectuales atenienses de la época de Antípatro [18] y Foción [19].

En cuanto a los personajes, sólo Sócrates y Sísifo intervienen en la acción del diálogo, si bien otros dos son mencionados, el

---

[17] Cf. M. ISNARDI, *cit.* (n. 3), pág. 429.

[18] El general Antípatro (397-319 a. C.), estrecho colaborador de Filipo II y de su sucesor, llegó a ser gobernador de Macedonia y «general de Europa» durante la campaña asiática de Alejandro. Defensor en Grecia de la oligarquía y de gobiernos tiránicos, fue sitiado en Lamia por los rebeldes griegos al dominio macedónico, pero consiguió vencer a atenienses, tesalios y etolios en Cranón (322 a. C.), a orillas del río Peneos, al este de Farsalia, e impuso, a partir de este momento, una forma de gobierno todavía más oligárquica en Atenas, llegando a exigir la rendición de Demóstenes, quien, sin embargo, optó por el suicidio (cf. DIODORO, XVII-XVIII *passim*).

[19] El general y estadista Foción fue condenado a muerte el 318 a. C., al ser restaurada la democracia en Atenas, ya que frente a Demóstenes e Hipérides, había dado soporte político a Eubulo, Esquines y Demades. Militarmente, destacó en las campañas de Eubea (318-341 a. C.), en la defensa de Mégara (343 a. C.) y, sobre todo, en la resistencia frente al ataque macedónico sobre el Ática durante la Guerra Lamia, tras la cual fue enviado a Antípatro como representante de Atenas. Cf. PLUTARCO, *Vida de Foción* XXV.

sofista Estratónico y Calístrato. El historiador Teopompo se refiere a un tal Sísifo como hombre influyente en Farsalia [20], del que nada se sabe salvo que fue contemporáneo de Filipo de Macedonia; pero si el diálogo transcurre en Tesalia, ello no concuerda en absoluto con ningún viaje del Sócrates histórico. Por lo que respecta a Estratónico, los historiadores antiguos citan hacia esta misma época un célebre citarista de este nombre, imitador del poeta Simónides [21], verdadero artista musical y, a veces, satirista, según el testimonio del peripatético Fanias [22]. Por último, Calístrato es citado sólo a título de ejemplo: se puede saber quién es Calístrato, dice Sócrates, sin saber dónde está [23]. El procedimiento es caro a Platón y a Aristóteles, ya que ambos eligen como sujeto de sus ejemplos nombres bien conocidos por sus auditores y lectores: Menón, Cebes, Simias. No sería extraño, entonces, que con el nombre de Calístrato se aludiera en el *Sísifo*

---

[20] Cf. ATENEO, VI 252f. Este mismo nombre se encuentra también en una inscripción de la isla de Ánafe, cf. *Inscr. gr.* XII 3 (ed. HILLER), 251, 4 y 5.

[21] Cf. ATENEO, VIII 347f-352d; EL., XIV 14. ESTRABÓN, XIII 1, 57, reproduce un verso de Estratónico sobre la ciudad misia de Aso: «Ve a Aso, para que más pronto llegues de tu perdición al término». Se trata, de hecho, de una cita homérica (*Ilíada* VI 143) con *variatio*, en la que el adverbio inicial del hexámetro *(âsson)* ha sido sustituido por el nombre de la ciudad, ya que ambos se dicen, en griego, del mismo modo: «Acércate, para que ...».

[22] Cf. ATENEO, VIII 352c. Estratónico habría sido el primero en introducir una multiplicidad de notas *(polychordían)* en una «cítara simple» *(psilèn kithárisin)*, es decir, en el puro instrumento sin acompañamiento de música o de danza y, por ello, gozaba de una gran reputación y a él se alude siempre que se trata de mencionar a un auténtico maestro en el arte de la cítara. Tal vez el testimonio de Fanias se refiera a que Estratónico introdujo algún tipo de armonía *(polyphōnía)* —de él se dice también que fue el primero en recibir discípulos de armonía *(mathētàs tôn harmonikôn)*— contra la que Platón protestaba (cf. *República* 399c, *Leyes* 669d).

[23] Cf. *infra*, 388c.

a una persona real [24]. Así pues, con tales personajes, presentes unos, utilizados como puntos de referencia los otros dos, el diálogo, verosímilmente, no fue escrito antes de la segunda mitad del siglo IV a. C.

Entre las fuentes del *Sísifo* hay que citar, en primer lugar, a Platón, ya que muchas fórmulas, expresiones y desarrollos doctrinales remiten a alguno de sus diálogos. No obstante, no siempre es posible decidir si se trata de un auténtico préstamo o de la simple utilización de una obra común. Así, el pasaje en que Sócrates demuestra a su interlocutor la necesidad de saber para ser un buen consejero [25] deriva, según la opinión de Pavlu, del *Alcibíades I*, pero, a pesar de las semejanzas superficiales, las divergencias son notables, y la identidad de un tema, que quizá formaba parte de los repertorios de los rétores, puede ser la única razón de las coincidencias que se encuentran entre las dos obras. Asimismo, las analogías reales entre el *Sísifo* y el *Menón* son también más exteriores que de fondo, al ser las directrices de pensamiento bastante distintas. Es evidente que, en cuanto a la puesta en escena, la calidad artística del modelo está ausente de la copia; sin embargo, la proximidad de algunos pasajes y la elección de fórmulas características del estilo platónico no ofrecen duda de que el *Menón* es una fuente importante del *Sísifo* [26]. Así, el Sócrates pseudoplatónico se sirve, para definir

---

[24] Cf. J. PAVLU, «Der pseudoplatonische Sisyphos», en *Mitteilungen des Ver. Klass. Philologen in Wien* III, 1926, págs. 19-36, sugiere que podría tratarse de Calístrato de Afidna, célebre orador político coetáneo de Demóstenes. Sin embargo, entre el año 450 y 100 a. C. hay constancia de unos cuarenta personajes con el nombre de Calístrato, de los cuales veinte al menos vivieron en la misma época que el orador de Afidna; cf. el artículo «Kallistratos» en *RE*, X^2, 1730-1749.

[25] Cf. *infra*, 389c-390b.

[26] Cf. PLATÓN, *Menón* 71b, y *Sísifo* 388c, donde se observa el modo en que son adaptadas las fórmulas platónicas por el imitador anónimo. Asimismo, los ejemplos tomados de la geometría (*Sísifo* 388e) recuerdan con toda evidencia el *Menón* (82a-85c).

la deliberación, de términos análogos a los que utiliza Sócrates en el *Menón* para definir la *dóxa*[27].

Sin embargo, las analogías superficiales no afectan al pensamiento, que sigue líneas opuestas. El autor del *Sísifo* admite, como Platón, que los hombres no buscan lo que conocen, sino lo que ignoran, y hace patente su intención de no iniciar una discusión erística[28], pero no comprende, contrariamente a su modelo, el valor científico de la investigación. Ésta es, para Platón, el verdadero medio de llegar a la ciencia, y la identifica con el saber: «el buscar y el aprender no son otra cosa, en suma, que una reminiscencia. No debemos, en consecuencia, dejarnos persuadir por ese argumento erístico. Nos volvería indolentes, y es propio de los débiles escuchar lo agradable; este otro, por el contrario, nos hace laboriosos e indagadores»[29]. El Sócrates del *Sísifo* piensa de modo distinto y rehúye cualquier esfuerzo arduo y laborioso: la búsqueda es un procedimiento que permite llegar al conocimiento, pero es demasiado largo y complejo, de modo que, cuando no se sabe, más vale aprender de otro que buscar por uno mismo[30]. Como se ve, pues, la oposición de ambas tendencias es bien marcada, los préstamos tomados del *Menón* no traspasan la superficie exterior e intentan adaptarse a un espíritu completamente distinto al que inspiró a Platón su diálogo. Asimismo, el autor del *Sísifo* debía tener en mente el *Teeteto* platónico cuando cuestiona el acierto o el yerro en la deliberación y reconoce la trivialidad de querer distinguir entre buenos y ma-

[27] Cf. *Sísifo* 387e, 388a, 390b-c y PLATÓN, *Menón* 99a-d. La expresión *apò týchēs* ha podido inspirarse en el pasaje del *Menón* en que a los principios que normalmente ayudan al hombre a regirse añade Sócrates esta dirección extrínseca y no humana que, en algunos casos, sobreviene al hombre: «las cosas que por azar se producen no dependen del gobierno humano» (99a).

[28] Cf. *infra*, 388d.

[29] Cf. PLATÓN, *Menón* 81d (trad. cast. de F. J. OLIVIERI, en *B.C.G.* vol. 61, Madrid, 1983).

[30] Cf. *infra*, 390a.

los consejeros, entre expertos e incompetentes en el arte del deliberar, una vez se ha admitido que el consejo y la deliberación se refieren siempre a algo futuro [31].

La *Retórica* de Aristóteles se ha considerado otra fuente del escrito pseudoplatónico [32]. Aristóteles distingue tres tipos de discurso —deliberativo, judicial y demostrativo—, cada uno de ellos con una forma específica, bien determinada por su objeto y su fin. Así, el objeto del *lógos dikanikós* está en el pasado, dado que la acusación y la defensa se refieren siempre a hechos ya ocurridos; el *lógos epideiktikós* está en relación, casi siempre, con el presente, aunque en ocasiones también se alaban o critican las acciones del pasado o del futuro. Por el contrario, el contenido del *lógos symbouleutikós* es siempre futuro. Se delibera, pues, sobre lo que sucederá [33], como afirma también el autor del *Sísifo* [34], aunque éste utiliza tal definición sólo para destruir su objeto: si se delibera sobre cosas futuras, la acción de deliberar es harto vana, ya que el futuro no tiene ninguna realidad, es un no-ser.

Pero son, sin duda, las reflexiones finales del diálogo las que indican con mayor claridad el ambiente en que se generó la obra. Nada hay, a diferencia de lo que ocurre con otros diálogos apócrifos, que recuerde doctrinas de las escuelas filosóficas helenísticas y posteriores, tales como el neoplatonismo. Por el contrario, los sofismas sobre la naturaleza irreal del futuro y del no-ser enlazan, más bien, con la escuela de Elea o de Mégara. Como los discípulos de Parménides, el autor del *Sísifo* juega con el significado de las palabras *ser* y *no-ser,* y atribuye la condición de *ser* únicamente a lo que posee o ha poseído una esencia determinada, una *phýsis,* pero el futuro no participa de esta *phýsis,*

---

[31] Cf. Platón, *Teeteto* 178e-179b, y *Sísifo* 391b-d.

[32] Cf. Heidel, *cit.* (n. 2); Pavlu, *cit.* (n. 24), pág. 31.

[33] Cf. Aristóteles, *Retórica* I 3, 1358b13.

[34] Cf. *infra,* 390d.

y pertenece, en consecuencia, a la categoría del *no-ser*[35]. De este modo, cuando Sócrates interpela a Sísifo en el sentido de si alguien podría alcanzar lo que no existe, si bien es difícil encontrar la fuente inmediata de tal argumento, no obstante, no hay riesgo en afirmar que todo el pasaje está penetrado por el espíritu sofístico, todavía muy vivo en la época de Platón y de Aristóteles.

Finalmente, por lo que al estilo respecta, el diálogo ofrece pocas particularidades lingüísticas y ninguna imagen original que realce el pensamiento, pues los raros ejemplos que intentan precisar las ideas expuestas tienen muy poco de personal y son todos ellos préstamos de Platón. El vocabulario es clásico y casi todos los términos se encuentran también en Platón, aunque algunas expresiones permiten situarlo en una fecha más tardía[36]. En suma, el diálogo fue compuesto en época de Aristóteles o poco más tarde, y procede de los ambientes sofísticos que se esforzaban todavía por desarrollar con ingenio temas bien conocidos y de repertorio habitual.

---

35 Cf. PARMÉNIDES, 28 B 2, 7: «no conocerás, en efecto, lo que no es (pues es inaccesible), ni lo mostrarás»; o *VS* I, 28 B 6, 1-2: «Se debe decir y pensar lo que es; pues es posible ser, mientras a la nada no le es posible ser». Asimismo, el fr. 28 B 3 insiste en la identificación entre *ser* y *pensar*..

36 Cf. J. SOUILHÉ, *cit.* (n. 1), págs. 64-65, para el análisis detallado de algunos términos.

SÍSIFO

SÓCRATES Y SÍSIFO

SÓCRATES. — Ayer te esperamos largo tiempo, Sísifo, 387b en la demostración de Estratónico [1], para que oyeras con nosotros cómo un hombre sabio trata sobre muchos y bellos asuntos de palabra y de obra [2], pero cuando creímos que tú ya no vendrías, nosotros mismos nos dispusimos a escucharle.

SÍSIFO. — Sí, por Zeus: se me presentó un imprevisto más importante que no pude aplazar. Nuestros magistra- c

[1] Estratónico de Atenas (*fl. ca.* 410-360 a. C.) fue un músico recordado especialmente por su sutil y agudo ingenio, ya que sus chistes, *eutrápeloi lógoi,* eran muy conocidos e incluso se hicieron extractos de ellos. Ateneo cita algunos ejemplos característicos de tales bromas: «¿Quiénes son más bárbaros, los beocios o los tesalios?» —«Los eleos» (350b-d). O, entre sus numerosos juegos de palabras —difíciles de reproducir en una traducción—, dice, a propósito de una pequeña ciudad, *haútē ou pólis estín, allà mólis* (352a).

[2] Para la expresión, bastante extraña aquí, *kaì lógōi kaì érgōi,* cf. *Menón* 86c, donde Sócrates afirma con energía que todo hombre tiene el deber de buscar la verdad, y concluye: «esto ... de hecho y de palabra». J. SOUILHÉ (*Platon. Dialogues apocryphes* XIII, 3, París, 1930, pág. 6) sugiere la hipótesis de que quizá Sócrates se refiere a que Estratónico desarrolló en su demostración un tema sobre el arte de la música, ilustrándolo, al mismo tiempo, con ejemplos prácticos.

dos tenían ayer consejo y me obligaron a tomar parte en sus deliberaciones. Entre nosotros, los de Farsalia, existe también la ley de obedecer a los magistrados cuando piden a alguno de nosotros que les aconseje.

SÓC. — Es bueno obedecer a la ley, y ser considerado por los conciudadanos un buen consejero, como también tú lo eres entre los farsalios. Pero, Sísifo, todavía yo no podría conversar contigo sobre el deliberar bien, conside-
d rando que se necesita mucho tiempo y largo debate, sino que, en primer lugar, podría tratar contigo qué es la deliberación en sí. ¿Podrías decirme qué es la deliberación misma? No me digas que es deliberar bien o mal o bellamente, sino sólo qué es deliberar. ¿O es que no ha de serte muy fácil, siendo tú mismo tan buen consejero? Aunque ¿no será intromisión interrogarte sobre esto?

SÍS. — ¿Desconoces realmente qué es el deliberar?

e SÓC. — Sí, Sísifo, a menos que no sea otra cosa que, sin conocimientos, vaticinar sobre qué debe hacerse, improvisando y conjeturando uno mismo, como quienes juegan a par y a impar, sin saber si tienen en la mano par o impar, y resulta que igualmente dicen la verdad sobre ello [3]. Muchas veces, deliberar es algo semejante a que,
388a sin saber nada acerca de lo que se delibera, por casuali-

[3] El juego de par o impar era muy popular entre los griegos. El jugador escondía en la mano un determinado número de objetos (habas, nueces, almendras, huesecillos), y su rival debía adivinar si había escondido un número par o impar de tales objetos (cf. PLATÓN, *Lisis* 206e, donde asistimos al desarrollo de este juego en la palestra). A veces las nueces o los huesecillos eran reemplazados por piezas de oro y de plata, que eran para quien acertaba (cf. ARISTÓFANES, *Pluto* 816). El autor del diálogo compara este juego con la deliberación, que no sería a su juicio —tal como se concluye en la primera parte, *infra*, 388a— otra cosa que una adivinanza.

dad el que habla resulte decir la verdad. Por tanto, si es algo semejante a esto, ya sé qué es deliberar. Pero, si no es nada parecido, en modo alguno podría saberlo.

SÍS. — De ninguna manera es como no conocer absolutamente nada acerca de un tema, sino como saber algo sobre él, pero sin conocerlo todavía.

SÓC. — Por Zeus, ¿acaso dices que el deliberar es b —pues me parece como si adivinara tu pensamiento acerca de la buena deliberación— algo semejante a tratar de descubrir lo que para uno mismo es mejor hacer, sin saberlo aún con claridad, pero como teniendo en mente una idea? ¿No es así como lo dices?

SÍS. — Sí.

SÓC. — Y los hombres ¿qué buscan acerca de las co- c sas, lo que conocen, o lo que no conocen?

SÍS. — Uno y otro.

SÓC. — Entonces, ¿dices que los hombres buscan ambas cosas, las que saben y las que no saben[4], del mismo modo que si alguien supiera, en relación a Calístrato, quién es Calístrato, pero ignorara dónde podría encontrarlo y quién es Calístrato? ¿Es así, pues, como dices que hay que buscar ambas cosas?

SÍS. — Sí.

SÓC. — Por tanto, no trataría de conocer a Calístrato, puesto que ya lo conoce.

SÍS. — No, sin duda.

SÓC. — Pero dónde está, esto es lo que debería in- d dagar.

---

[4] El verbo *epístasthai*, como el verbo *manthánein*, se prestaba a toda clase de equívocos, y los discursos erísticos debían buena parte de su éxito a la confusión de palabras que llevaban a conclusiones ridículas (cf. *Eutidemo* 276a-b, 277e-278b). ARISTÓTELES, en *Refutaciones sofísticas* (24, 179b, 2, 9), enseña a librarse de estas proposiciones capciosas.

SÍS. — Así lo creo.

SÓC. — Ni tampoco tendría que buscar dónde poder encontrarlo si ya lo supiera, sino que lo encontraría rápidamente.

SÍS. — Sí.

SÓC. — Los hombres, pues, no buscan lo que saben, sino lo que no saben, como es natural. Pero, si crees, Sísifo, que este discurso es erístico, y que no tiene ninguna finalidad, sino solamente el gusto mismo de discutir, examínalo también del siguiente modo, por si te parece que
e es así como ahora se dice. ¿Acaso no sabes lo que sucede en geometría? Los geómetras ignoran la diagonal, pero no si es o no una diagonal —pues la finalidad de la investigación no es descubrir esto—, sino cuál es su medida en relación a los lados de los espacios que corta. ¿No es esto lo que se busca con respecto a la diagonal [5]?

SÍS. — Eso me parece.

SÓC. — Se busca lo que realmente se ignora. ¿O no?

SÍS. — Ciertamente, sí.

SÓC. — ¿Y qué? Acerca de la duplicación del cubo, ¿no sabes que los geómetras tratan de descubrir, mediante

---

[5] Este problema de la relación numérica entre la hipotenusa y los catetos preocupó desde siempre a los geómetras griegos. Pitágoras había demostrado que no son mensurables, y había constatado que la raíz cuadrada de 2 era irracional, pero no había llevado más lejos sus investigaciones. La teoría de los inconmensurables hizo más tarde grandes progresos gracias a los trabajos de Teodoro de Cirene, pitagórico (según JÁMBLICO, *Vit. Pythag.* 36) y maestro de Platón en matemáticas (cf. DIÓGENES LAERCIO, II 103), y del ateniense Teeteto (cf. PLATÓN, *Teeteto* 147d-148b, así como I. THOMAS, *Greek Mathematical Works* I, Londres-Massachusetts, 1967, págs. 380-383, y G. MILHAUD, *Les philosophes géomètres de la Grèce,* págs. 159-164).

razonamiento, cuál es[6]? Pero, a propósito del cubo, no buscan si es un cubo o no, sino que esto ya lo saben. ¿No es verdad?

Sís. — Sí.

Sóc. — ¿Acaso ignoras que también a propósito del aire Anaxágoras[7], Empédocles y todos los demás investigan si es infinito o si tiene límite? 389a

Sís. — No, lo sé.

Sóc. — Pero no si es aire. ¿No es así?

Sís. — Sin duda alguna.

Sóc. — Por tanto, estarás de acuerdo conmigo en que también en relación con todo lo demás sucede lo mismo: que a ningún hombre se le ocurre investigar nada de lo que ya sabe, sino más bien lo que desconoce.

Sís. — Sí.

Sóc. — Así pues, ¿también el deliberar nos parece a nosotros que consiste en lo mismo: que alguien trate de descubrir lo mejor a propósito de cómo debe actuar? b

Sís. — Sí.

Sóc. — Y esta búsqueda, que precisamente constituye la deliberación, tiene que ver con los hechos. ¿No es así?

Sís. — Sí, del todo.

---

[6] Esta cuestión se conocía con el nombre de problema de Delos, porque, según la leyenda, Apolo habría expresado el deseo de ver doblado su templo de Delos, y era, ciertamente, muy discutida. Se trataba de construir sobre un cubo cuyos lados eran conocidos un segundo cubo doble del primero (cf. PLUTARCO, *De genio Socratis* 578e-579d, *De E apud Delphos* 386e, *Quaest. conv.* VIII 718e-f). Junto al planteamiento del problema (cf. *Theon Smyrn.*, ed. HILLER 2.3-12), las distintas soluciones propuestas se hallan recogidas en I. THOMAS, *cit.* (n. 5), págs. 257-309; cf. asimismo, T. L. HEATH, *A history of Greek Mathematics*, Nueva York, 1981[2], págs. 244-270.

[7] Cf. *VS* 59 B 1; 59 B 2.

SÓC. — Por consiguiente, ahora hemos de examinar qué obstáculo encuentran los que buscan para descubrir aquellas cosas sobre las que investigan.

SÍS. — Me parece oportuno.

c SÓC. — Así pues, ¿acaso diríamos que algo distinto a la ignorancia es un obstáculo para ellos?

SÍS. — Por Zeus, veámoslo.

SÓC. — Y de la mejor manera, según el dicho, largando todas las velas y soltando toda la voz [8]. Considera esto conmigo. ¿Crees que un hombre que no sepa de música puede aconsejar sobre música, sobre cómo tocar la cítara, o sobre cualquier otra ejecución musical?

SÍS. — En absoluto.

d SÓC. — ¿Qué ocurre respecto a la estrategia militar o al gobierno de las naves? ¿Crees que quien no sabe nada al respecto podría deliberar sobre cualquiera de estas materias, sobre cómo hay que dirigir un ejército o gobernar una nave si él no sabe cómo se dirige un ejército o cómo se gobierna una nave [9]?

---

[8] Cf. PLATÓN, *Eutidemo* 293a, *República* V 475a, *Protágoras* 338a.

[9] Un tema parecido se desarrolla en *Alcibíades I* 106-107d, aunque con diferencias notables. Platón no dice que, para deliberar, haga falta saber, ya que para eso están los consejeros, cuyo papel es poseer la ciencia que deben comunicar a quienes deliberan: en cada materia, siempre hay que dirigirse a la gente competente en ella. Contrariamente al autor del diálogo apócrifo, Platón había asimilado la deliberación a la investigación. No se puede negar, sin embargo, que numerosas expresiones intercaladas en *Alcibíades I* por medio del desarrollo recuerdan algunas proposiciones del *Sísifo* (cf. 389e y *Alcibíades I* 106d, a propósito de si, cuando no se sabe, hay que buscar o aprender). El Sócrates pseudoplatónico piensa que es más fácil y más rápido aprender de otro que buscar por sí mismo. Tales afirmaciones son bastante ajenas a Platón, sobre todo a las doctrinas expuestas en el *Menón* (81d).

SÍS. — No.

SÓC. — En ese caso, ¿también respecto a las demás cosas opinas que es así: en aquellas cuestiones que alguien desconoce, ni sabe ni, en modo alguno, puede deliberar sobre ellas, puesto que es un incompetente en tales materias?

SÍS. — Sí.

SÓC. — Pero se debe investigar lo que se ignora. ¿No es verdad?

SÍS. — Absolutamente cierto. *e*

SÓC. — Por tanto, buscar no es lo mismo que deliberar.

SÍS. — ¿Cómo?

SÓC. — Porque, sin duda, una investigación tiene por objeto lo que un individuo no sabe, pero parece que un hombre no puede deliberar sobre lo que ignora. ¿O no se ha dicho así?

SÍS. — Ni más ni menos.

SÓC. — En consecuencia, ¿vosotros ayer tratabais de descubrir lo mejor para la ciudad, pero no lo sabíais? Pues, si lo hubierais sabido, sin duda alguna que no lo habríais investigado, del mismo modo que no averiguamos ninguna de las cosas que ya conocemos. ¿O no?

SÍS. — Así es.

SÓC. — Entonces, Sísifo, ¿cuál de las dos cosas te parece que alguien debe hacer cuando no sabe, investigar o aprender?

SÍS. — Aprender, por Zeus.

SÓC. — Y tu juicio es correcto. Pero ¿te parece tam- *390a*
bién que es preferible aprender que buscar porque se puede alcanzar con mayor rapidez y facilidad si se aprende de gentes competentes que si uno mismo, siendo un ignorante, investiga? ¿O por qué otra razón?

SÍS. — Por ninguna, sino por esta misma.

SÓC. — Entonces, ¿por qué vosotros, ayer, no dejas-
teis de lado vuestra deliberación sobre lo que ignorabais,
y vuestra investigación sobre cómo proceder lo mejor posi-
ble en la ciudad, y, en cambio, no aprendíais de los que
saben cómo podríais hacer lo mejor para la ciudad? Pero
b me parece que todo el día de ayer estuvisteis improvisando
y conjeturando sobre cuestiones que ignorabais, olvidán-
doos de aprender, los magistrados de la ciudad y tú con
ellos. Quizá podrías decirme que me entretengo contigo
por el gusto mismo de hablar, sin querer hacerte una de-
mostración rigurosa. Pero, por Zeus, Sísifo, presta ahora
mucha atención. Si se admite que deliberar es algo y no,
c como ahora se ha descubierto, nada distinto a la pura
ignorancia [10], conjetura e improvisación, por utilizar sim-
plemente este término más relevante que otro, ¿acaso crees
que unos son superiores a otros en el arte de deliberar
correctamente y de ser buenos consejeros, como también
en todas las demás ciencias unos se diferencian de otros,
unos carpinteros de otros, unos médicos de otros, unos
flautistas de otros, así como el resto de artesanos se dis-
d tinguen unos de otros? Del mismo modo que cada uno
de ellos en su oficio, ¿crees que también así en la delibe-
ración unos destacan de otros?

SÍS. — Sí.

---

[10] Seguimos aquí el texto de SOUILHÉ, *cit.* (n. 2), pág. 73: L <*anepistemosýnē*>, conjetura de Susemihl a la lectura *epistḗmē* de los manuscritos, mantenida por Burnet en la edición oxoniense, pág. 565, difícil de entender en la secuencia *epistḗmē te kaì eikasía kaì schediasmós*. Pavlu, por el contrario, prefiere modificar el término procedente *hóper* por *oudenòs*, genitivo exigido como régimen de *epistḗmē*.

SÓC. — Dime, ¿no es cierto que todos los que deliberan bien y los que lo hacen mal, deliberan ambos sobre cosas futuras?

SÍS. — En efecto.

SÓC. — Pero las cosas futuras todavía no existen.

SÍS. — No existen.

SÓC. — Si existieran, no podrían ser futuras, sino que e
ya existirían. ¿No es así?

SÍS. — Sí.

SÓC. — Por tanto, si aún no existen, de ningún modo se han producido, puesto que aún no son.

SÍS. — No, en efecto.

SÓC. — Así pues, si en modo alguno se han producido, en absoluto pueden tener una naturaleza definida.

SÍS. — No, no la tienen.

SÓC. — ¿Es que los que deliberan bien y los que lo hacen mal deliberan, todos ellos, sobre cosas que no existen, que no han existido y que no tienen ninguna naturaleza, puesto que deliberan sobre cosas futuras?

SÍS. — Así parece.

SÓC. — ¿Crees que alguien puede atinar bien o mal con lo que no existe?

SÍS. — ¿Cómo dices eso?

SÓC. — Te explicaré lo que quiero decir: ¿cómo po- 391a
drías conocer, de entre muchos arqueros, cuál de ellos es diestro y cuál torpe? ¿No es fácil de saber? Pues quizá les pedirías que dispararan su arco contra un blanco [11]. ¿No es así?

[11] En Platón es recurrente la comparación con el arquero: *República* V 452e, 519c; *Teeteto* 194a; *Leyes* IV 705e, 717a, XI 934b. Aquí es una comparación harto banal y que debe haber sido utilizada con frecuencia por los rétores (cf. ARISTÓTELES, *Ética de Nicómaco* I 1094a23).

SÍS. — Ciertamente.

SÓC. — Y, sin duda, ¿considerarías vencedor al que más veces hubiera disparado con acierto sobre el blanco?

SÍS. — Sí.

SÓC. — Pero si no tuvieran un blanco definido para disparar, sino que cada uno pudiera hacerlo donde quisiera, ¿cómo distinguirías, de entre ellos, al que dispara bien o mal?

b SÍS. — De ningún modo.

SÓC. — Entonces, ¿también a propósito de los que deliberan bien o mal, si no saben sobre qué deliberan, tendrías dificultad para distinguirlos?

SÍS. — Efectivamente.

SÓC. — Y los que deliberan, si lo hacen sobre cosas futuras, ¿no deliberan sobre lo que no existe?

SÍS. — Así es.

SÓC. — ¿Es que alguien puede dar con lo que no existe? ¿Cómo te parece que alguien podría alcanzar lo que no existe?

c SÍS. — De ningún modo.

SÓC. — Por tanto, ya que no es posible descubrir lo que no existe, ¿resulta, entonces, que nadie podría deliberar sobre lo que no existe? Pues las cosas futuras están entre las que no existen. ¿No es así?

SÍS. — Así me lo parece.

SÓC. — En consecuencia, ¿no es verdad que nadie, ya que no se puede acertar lo que no existe, podría ser ni un buen consejero ni un mal consejero?

SÍS. — No parece que pueda serlo.

SÓC. — Ni que alguien sea ni mejor ni peor consejero que otro si tampoco puede ser ni más certero ni más falible respecto a lo que no existe.

d SÍS. — En efecto.

SÓC. — Siendo así, ¿qué deberán tener en cuenta los hombres para considerar que algunos son buenos consejeros y otros malos? ¿Acaso no merece la pena reflexionar todavía de nuevo sobre el asunto, Sísifo?

ERIXIAS
O
SOBRE LA RIQUEZA

INTRODUCCIÓN

La acción del diálogo transcurre en el pórtico de Zeus del ágora ateniense. Sócrates pasea en compañía de Erixias [1], cuando llegan el famoso escritor y político Critias y Erasístrato [2], quien, a petición de Sócrates, les pone al corriente de su reciente estancia en Sicilia. Mientras Erasístrato expone cuál es la situación actual de la isla respecto a Atenas, pasan por allí los embajadores sicilianos. Este hecho suscita el tema del diálogo: una discusión filosófica a propósito de la riqueza, pues uno de los embajadores, si bien es el hombre más rico de la isla, no obstante, es tenido por el más malvado.

El diálogo gira en torno a tres tesis fundamentales, cuyo particular desarrollo delimita bien cada una de las tres partes en que se articula [3]. Además, esta correspondencia formal y de contenido viene subrayada por el hecho de que Sócrates, siempre el primer actor de este drama, interroga alternativamente a los distintos interlocutores. Así, tras dirigir las primeras preguntas a Erasístrato, quien permanece en un segundo plano a lo largo de toda la obra y cuyas intervenciones sirven más bien de transición a las distintas argumentaciones, Sócrates entabla el juego dialéctico de su conversación con Erixias, mientras que en el segundo acto Critias toma el relevo como interlocutor de Sócrates, hasta que, finalmente, todos participan en la discusión de la tercera parte para poner de relieve al personaje principal.

---

1 Cf. *infra,* 392a y la n. 2 correspondiente (pág. 355).

2 Cf. *infra,* así como las notas 3 y 4, respectivamente.

3 Cf. *infra,* 394a-395e, 395e-397c y 399e-403c.

Así pues, tras la introducción (392a-393a), y como resultado de las preguntas iniciales de Sócrates a propósito de quienes son hombres ricos —entendiendo como tales aquellos que poseen objetos de valor—, Erasístrato admite que, a pesar de reconocer la significación tanto de las posesiones materiales como de la salud, la felicidad es, de hecho, el bien más preciado para el hombre y, en consecuencia, lo que en mayor medida contribuye a acrecentar su riqueza. No obstante, si la felicidad equivale a la obtención de éxito —o, lo que es lo mismo, al mínimo error— tanto en lo que concierne a uno mismo como a los demás, es evidente que los hombres felices han de ser, necesariamente, los hombres que *saben:* los que conocen el bien y el mal y lo que hay que hacer y lo que no. Por consiguiente, si felicidad equivale a sabiduría, Erasístrato conviene con Sócrates en aceptar que sólo ésta es la mayor y auténtica riqueza, puesto que gracias a ella es posible obtener éxito en todo [4].

Erixias, no obstante, no puede entender de qué sirve la sabiduría, cuando se carece de lo necesario para vivir [5]. Sócrates, por el contrario, argumenta que tal situación, de hecho, no debería darse, ya que, del mismo modo que los hombres considerados ricos disponen de bienes para cubrir sus necesidades, el bien que posee el hombre sabio es la propia sabiduría y, lo mismo que cualquiera que es experto y entendido en un arte y hábil en administrar sus propios asuntos y los de la ciudad [6], llegado el caso también podría comerciar con ello. Erixias no se deja convencer por las palabras de Sócrates; antes bien, las toma como ejemplo para seguir defendiendo que una cosa es la sabiduría y otra bien distinta la riqueza, en la idea de que los argumentos que acaba de utilizar Sócrates no son propios de quienes se preocupan por descubrir la verdad, sino de quienes se complacen en la pura discusión erística, cuyo único objetivo es dominar

---

[4] Cf. *infra,* 393a-394a.

[5] Cf. *infra,* 394b.

[6] Cf. *infra,* 394e, donde se citan como ejemplo de quienes poseen un conocimiento técnico el médico y el *kybernḗtēs.*

al adversario haciendo prevalecer el argumento más fuerte, que no siempre coincide con el más verdadero [7].

La cuestión, pues, no se ha resuelto y Erixias propone abordarla de nuevo desde otro punto de vista: se trata ahora de averiguar si la riqueza es en sí misma un bien o un mal. La propuesta de Erixias abre paso hacia el desarrollo de la segunda tesis (395e-397c), en la cual cobra protagonismo la figura de Critias. En efecto, tan pronto como Erixias afirma que el atesorar riquezas es un bien, entendiendo como tal sólo la riqueza material —la única, por otra parte, que reconoce el sentido común y la opinión vulgar—, Critias alza una voz discordante, pues opina que la riqueza no puede ser un bien si, en algunos casos, contribuye a cometer actos delictivos o incluso es perjudicial para la salud del hombre. Tal parecer provoca el enfado de Erixias, que se siente ridiculizado al haber defendido antes la tesis contraria. Sócrates se ofrece como árbitro del debate que enfrenta a Erixias y a Critias, y que se resuelve a favor de éste último al verse obligado Erixias a reconocer que la riqueza, en tanto que incentivo de pasiones, es una fuente de males [8].

El amor propio de Erixias ha salido lastimado, y Sócrates, con la intención de apaciguar los ánimos, refiere una escena que él mismo presenció y cuyo protagonista fue el sofista Pródico [9]. Al parecer, Pródico habría defendido en cierta ocasión un pensamiento semejante al que acaba de sostener Critias: el bien o el mal no está en la naturaleza de las cosas, sino en el uso que se haga de ellas. Pero Sócrates no acaba aquí la anécdota, sino que, a continuación, explica con detalle la reacción que provocaron las palabras del sofista, quien resultó escarnecido por uno de los asistentes al insistir éste en que debe de haber algo por lo que en sí una cosa sea buena o mala y, en consecuencia, la bondad o la maldad de las cosas no sea solamente una repercusión de la acción de quienes las usan o las hacen. Sin embargo, Só-

[7] Cf. *infra,* 395a-c.

[8] Cf. *infra,* 397b.

[9] Cf. *infra,* 397c-399e.

crates, irónico como el platónico, constata que, si bien Pródico —y a pesar de defender el mismo pensamiento que Critias ahora— fue objeto de tal ultraje que se vio obligado a abandonar el gimnasio cuando pareció que su doctrina podía ser peligrosa para los jóvenes, Critias, por el contrario, ha triunfado sobre su adversario. Ahora bien, el triunfo de Critias no radica en la mayor validez de su argumentación —la misma, como hemos visto, que la del sofista—, sino en el prestigio personal de quien la defiende [10]. Por tanto, tampoco ahora la cuestión se halla definitivamente resuelta, y, en consecuencia, si al menos ya se ha convenido que la riqueza es para unos un bien y para otros un mal, Sócrates les exhorta a zanjar la discusión investigando qué es la riqueza en sí.

Llegamos con ello al desarrollo de la tercera tesis: el valor de las cosas, y, por ende, la riqueza que entrañan es inseparable de su utilidad; por tanto, sólo es un bien lo que es útil (399e-400e).

Cuando Erixias insiste en defender la idea vulgar de riqueza como posesión de muchos bienes, Sócrates objeta que también el valor de la moneda es convencional, de modo que el valor de cualquier cosa debe radicar necesariamente en su utilidad. Riqueza es, pues, lo que sirve para algo. Erixias [11] replica que hay cosas útiles que, no obstante, no son consideradas como riquezas. Por tanto, habrá que precisar entre las cosas útiles cuáles son riquezas [12]. Cuando Erixias propone que se examine por qué usamos riquezas y para qué se ha inventado la posesión de las mismas, se admite que es para satisfacer las exigencias de la vida, de modo que, suprimidas éstas, desaparecería también la utilidad de las consideradas riquezas y, por tanto, su razón de ser [13]. Con este punto de acuerdo se suscita una nueva parado-

---

[10] Cf. *infra,* 399b-c.

[11] Y no Critias, como entiende J. SOUILHÉ, *Platon. Dialogues apocryphes,* tomo XIII, 3.ª parte, París, 1930, pág. 82.

[12] Cf. *infra,* 401a.

[13] Cf. *infra,* 401b-402a.

ja: si los bienes cubren necesidades, resulta que el más pobre es quien más necesitado está y, por tanto, aunque parezca contradictorio, debería ser quien poseyera mayores bienes. Por otra parte, admitido que todo lo que no interviene en la obtención de un resultado es inútil para este resultado, y que sin poseer lo que es considerado riqueza también podríamos vivir, en realidad las pretendidas riquezas serían entonces inútiles [14].

Erixias intenta, una vez más, defenderse contra la inversión socrática de la idea de riqueza comúnmente aceptada. Pero la respuesta de Sócrates no es menos insistente. En primer lugar, hay otros medios de procurarse lo necesario para vivir que no dependen de la posesión de riquezas materiales como el oro y la plata: el hombre puede servirse de su ciencia (*epistémē*) enseñándola, y obtener a cambio de ella los objetos de primera necesidad. Sin embargo, llegados a este punto, parece como si la discusión a propósito de la riqueza no hubiera progresado. Nos hallamos de nuevo ante la misma formulación respecto a la cual Erixias ya se había manifestado antes en contra: la de que los más ricos deben ser también los más sabios [15]. Y se reconoce además que las riquezas sólo son útiles para quienes saben servirse de ellas, y, si sólo los hombres honrados y honestos saben cómo utilizar los bienes, sólo a ellos podrán parecerles riquezas y obtener de ellas el consiguiente beneficio [16].

Relativizada así la idea de riqueza y reducida a la de utilidad, Critias, no exento de ironía, pide que se complete el razonamiento en virtud del cual lo que parece riqueza no lo es. Sócrates insiste en el hecho de que algunas pretendidas riquezas no son realmente necesarias, al estar privadas de la condición de utilidad que se impone a la propia noción de riqueza [17]. Además, Sócrates advierte a Critias que no debe confundir lo que sirve para un fin y el medio realmente eficaz, ya que en tal ca-

---

[14] Cf. *infra,* 402a-c.

[15] Cf. *infra,* 402d-403a.

[16] Cf. *infra,* 403a-c.

[17] Cf. *infra,* 403d-405b.

so habría que admitir una consecuencia absurda y contradictoria: que el vicio es útil a la virtud, ya que una fortuna mal adquirida que permitiera procurarse ciencia sería un medio útil a la virtud, dado que la finalidad convierte a lo bueno en tal. Finalmente, los interlocutores están de acuerdo en reconocer que el mejor estado es aquel en que se experimentan menores necesidades, de modo que si las pasiones constituyen las necesidades más tiránicas, es precisamente lo insaciable de estas pasiones lo que hace necesarias, o sea, buenas, a muchas cosas. Así pues, sólo una conclusión es posible: los más ricos en aquellas riquezas sólo justificables porque satisfacen necesidades son, al mismo tiempo, los más miserables [18].

El contenido de este diálogo, «que no tiene realmente mucho de genial» [19], está inspirado, en primer lugar, en fuentes platónicas fácilmente reconocibles en algunos pasajes, cuando incluso ha sido imitada la expresión formal [20]. La tesis central de la obra está sugerida por el *Eutidemo* (279d-282a), sobre todo al suscitarse una discusión de tipo erístico y, especialmente, por la definición de sabiduría [21] como ciencia de la felicidad y del éxito, al identificarse el contenido de *eudaimoneîn* y el de *eû práttein,* tal como Platón expone en el citado pasaje del *Eutidemo,* uno de cuyos motivos principales es que la posesión de bienes sólo comportará felicidad, y, por tanto, será útil, si aquéllos son correctamente utilizados (280c-e). Además, si nos servimos correctamente de las cosas gracias a la ciencia, la verdadera utilidad sólo puede darse donde haya *phrónēsis* y *sophía,* que es el único bien, mientras que la ignorancia (*amathía*) es un mal. Hay que procurar, pues, que los reconocidos como bienes no se conviertan en males y no carezcan de valor. En términos semejantes

---

18 Cf. *infra,* 406a.

19 Cf. A. Tovar, *Platón. Diálogos apócrifos y dudosos,* tomo II, Buenos Aires, 1966, pág. 85.

20 Así, la comparación con el juego llamado *petteía* (*Erixias* 395b) procede de *República* VI 487c.

21 Cf. *Eutidemo* 280a y *Erixias* 393e-394a.

a la argumentación platónica, el Sócrates del *Erixias* resuelve la cuestión del valor de las riquezas, aunque insiste —mucho más que el del *Eutidemo*— en la nocividad de la riqueza y en la miseria de los ricos.

El autor del *Erixias* aprovecha también algunos desarrollos del *Menón* (87e-88b) para argumentar que el valor de los bienes está determinado por el uso que de ellos se haga. Este uso (*chrêsis*) puede ser correcto (*orthḗ*) o perjudicial, según implique o no ciencia y conocimiento [22].

Sin embargo, pese al hecho de que Platón haya sido bien imitado en algunos pasajes, el autor del *Erixias* no pudo sustraerse a la influencia de las escuelas helenísticas, y, por tanto, la hipótesis de que el diálogo sea una obra del círculo socrático [23], o de un académico coetáneo de Platón o inmediatamente posterior al maestro, parece poco probable.

Así, la indiferencia ante la riqueza patente en el *Erixias* está más en consonancia con la doctrina estoica que relativiza el valor de los bienes exteriores considerados en sí mismos. También es estoico el famoso aforismo de que sólo el sabio es rico [24] porque es el único que posee el conocimiento del bien y del mal, es decir, la virtud, lo que posee mayor valor. Y toda la primera parte del *Erixias* quiere probar que los más felices son los más sabios, pues con la *sophía* poseen el bien más digno de estima. Asimismo, se atribuye al Pórtico el principio general, reconocido también en el *Erixias* (404b-405b), de que del bien no puede sur-

---

[22] Cf. *Eutidemo* 281a-b y *Erixias* 397e-403c.

[23] La *Suda*, que distingue entre dos títulos *Erixias* y *Erasístrato*, atribuye el diálogo a Esquines de Esfetos, ya que en dos diálogos de ESQUINES, *Telauges* y *Calias*, hay disertaciones sobre la riqueza y algunos pasajes del *Erixias* presentan cierta analogía con el segundo. Cf. H. DITTMAR, *Aischynes von Sphettos*, Berlín, 1912, págs. 186 y ss. y 284.

[24] Cf. V.A. III 589-603, especialmente 598 (= SEXT. EMP., *Adv. math.* XI 170); y 599 (= CICERÓN, *Acad. Pr.* II 136).

gir el mal, y la aplicación precisa que los estoicos hacen de dicho principio a la riqueza[25].

No obstante, ni Platón considera incompatible la hacienda con la virtud ni con la honestidad[26], ni el estoicismo más severo condenaba la riqueza, sino que situaba los bienes exteriores entre los objetos indiferentes. Por el contrario, el desprecio por las riquezas que se trasluce en el *Erixias* es, sin duda, de procedencia cínica, muy acorde con el *kynikòs trópos* en contra de la riqueza y de todo lo que los hombres consideran bienes, dado que nada hay, según los representantes de la secta cínica, ni bueno ni malo por naturaleza[27]. De este modo, cuando al final del diálogo el Sócrates pseudoplatónico condena la riqueza como un mal porque crea en los hombres muchas necesidades, parece tener en mente las palabras atribuidas a Diógenes de Sinope: «es propio de los dioses no tener ninguna necesidad: y es propio de quienes se les parecen tener las menos posibles»[28].

Por otra parte, el autor del *Erixias* conoce también las fórmulas utilizadas por los escépticos para exponer sus razonamientos, como se refleja cuando Sócrates reprocha a Erixias su desconfianza en la discusión presente como si se tratara de un juego erístico, y para ello emplea la misma fórmula atribuida a Pirrón: *ou mâllon estín ḗ ouk estín*[29].

En definitiva, el *Erixias* se revela como un escrito ecléctico y fusiona elementos procedentes tanto de Platón o de la sofística como de los estoicos, cínicos o escépticos. Tal amalgama hace

---

[25] Cf. V.A. III 152 (= ALEJANDRO DE AFRODISIAS, *Comm. in Aristot. Topica* II p. 107 Ald. p. 201, 21 Wal.).

[26] Cf. *Fedro* 279c, *Leyes* I 631c.

[27] Cf. C. MIRALLES, «Los cínicos, una contracultura en el mundo antiguo», *Estudios Clásicos* 61 (1970), págs. 347-378; J. ROCA, *Kynikòs trópos. Cinismo y subversión literaria en la antigüedad, BIEH* 8, 1974; C. GARCÍA GUAL, *La secta del perro*, Madrid, 1987.

[28] Cf. DIÓGENES LAERCIO, VI 104.

[29] Cf. ARISTOCLES *ap.* EUSEB., *Pr. Eu.* XIV 18, 2; AULO GELIO, *N.A.* XI 5, 4; SEXT. EMP., *Hyp.* I 188, 189.

pensar que el diálogo fue compuesto relativamente tarde, tal vez no antes del siglo III a. C.[30], y junto con el desarrollo de las distintas doctrinas hay un detalle que induce a admitir una fecha tardía. Sócrates explica que Pródico fue expulsado del gimnasio por el *gymnasíarchos*, lo cual permite suponer que el gimnasiarca era un funcionario encargado de mantener el orden entre los jóvenes en el gimnasio. Dicha tarea, no obstante, sólo fue encomendada al gimnasiarca a partir de la hegemonía macedónica, cuando la magistratura se confió a los ciudadanos más ilustres, mientras que en la Atenas clásica la *gymnasiarchía* era una *litourgía* anual, siendo el gimnasiarca el jefe de los *lampodophóroi* y, como tal, obligado a proveer los fondos necesarios para la instrucción y alimentación de éstos[31]. Finalmente, a pesar de que el autor del diálogo se enforzó en imitar el estilo platónico, algunos signos delatan que la lengua ática por él utilizada ha perdido parte de su pureza al aparecer salpicada de numerosos nombres compuestos y términos que sólo se encuentran en la prosa tardía, pesadas aliteraciones y expresiones poéticas encajadas con escaso acierto, todo lo cual, a juicio de Souilhé[32], corrobora la fecha tardía del *Erixias*.

---

[30] La mayoría de los críticos atribuyen al siglo III a. C. la composición del *Erixias* como obra de alguien que pertenecía a la Academia de la época del escolarcado de Arcesilao; cf. O. Schrohl, *De Eryxia qui fertur Platonis*, tesis, Göttingen, 1901; D. E. Eichholz, «The Pseudo-Platonic Dialogue Eryxias», *Class. Quart.* 29 (1935), 129-49; G. Gartmann, *Der pseudoplatonische Dialog Eryxias*, tesis, Bonn, 1949.

[31] A propósito del gimnasiarca, cf. también el pseudo platónico *Axíoco* 367a y la correspondiente nota 22 (pág. 413 de este volumen).

[32] *Cit.* n. 11, pág. 89, donde se relacionan algunos de los trazos estilísticos y de léxico que permiten sostener una datación tardía para el diálogo.

ERIXIAS O SOBRE LA RIQUEZA

Nos hallábamos paseando por el pórtico de Zeus Libe- 392a
rador [1] Erixias de Estiria [2] y yo, cuando se nos acercaron Critias [3] y Erasístrato [4], el sobrino de Féax [5], hijo de Era-

[1] Zeus era honrado con este nombre en Atenas en memoria de la victoria sobre los persas. Se le invocaba igualmente en Siracusa, en Tarento, en Platea (cf. TUCÍDIDES, II 71), en Samos (cf. HERÓDOTO, III 142). Asimismo, bajo el pórtico de Zeus Liberador es donde tiene lugar la conversación entre Sócrates e Iscómaco tal como nos es presentada por JENOFONTE, *Económico* 7, 1.

[2] Demo de la tribu Pandiónida. Erixias es sólo conocido por su aparición en este diálogo. Platón no lo menciona jamás, y la única referencia concreta que sobre él tenemos, en caso de que se trate de un personaje histórico, es su parentesco con Critias (cf. *infra,* 396d).

[3] A diferencia de Erixias, este otro interlocutor, Critias, es bien conocido por Platón, su sobrino, a uno de cuyos diálogos da nombre. Se trata del famoso político y pensador, miembro de la alta aristocracia ateniense y partícipe, tras la derrota de Atenas en la Guerra del Peloponeso, en el gobierno de los Treinta Tiranos. Murió en 403 a. C., luchando contra los demócratas de Trasibulo.

[4] Cf. PLUTARCO, *Agesilao* 13, donde se le atribuye una célebre frase: «en lo público son mejores los lacedemonios; en lo privado, los atenienses». Posiblemente es uno de los Treinta Tiranos que JENOFONTE cita con este nombre, cf. *Helénicas* II 3, 2.

[5] Cf. PLUTARCO, *Alcibíades* 13, *Nicias* 11. Político ateniense de noble familia, rival de Alcibíades, quien, sin embargo, le superaba en elocuencia, puesto que, como refiere el poeta cómico Eupolis, era «en gastar

sístrato —el cual, precisamente, había regresado hacía poco de Sicilia y de aquellas regiones—. Se acercó a nosotros y dijo:

— Salud, Sócrates.

b — Salud también a ti —respondí—. ¿Qué? ¿Puedes contarnos alguna buena noticia de Sicilia[6]?

— En efecto —dijo—. Pero ¿queréis que primero nos sentemos? Pues estoy cansado, al haber andado ayer desde Mégara.

— De acuerdo, si te parece.

— ¿Qué queréis oír primero de los de allí? ¿Acaso lo que ellos hacen, o cuál es su actitud con vuestra ciudad? Pues me parece que se comportan con nosotros como avis-
c pas: cuando alguien las provoca y encoleriza un poco, son irresistibles, hasta que se las ataca y destruye del todo[7]. Así también los siracusanos: si alguien no se esfuerza por llegar allí con una gran flota, no será posible que esta ciudad alguna vez nos esté sometida, sino que con pequeñas expediciones se encolerizarán más, y así serán mucho más difíciles. Incluso ahora nos han enviado embajadores con la intención, me parece, de engañar a nuestra ciudad.

---

palabras, el mejor; pero el más inepto en hablar» (fr. 116 K-A). Mencionan también su oratoria Aristófanes, *Cab.* 1377 ss., o Elio Aristides, III 52. Tucídides (V 4), por su parte, explica que fue Féax el embajador enviado por los atenienses a Italia y a Sicilia con el fin de persuadir a los aliados que allí tenían y a los demás sicilianos para hacer una expedición contra Siracusa, ciudad que acrecentaba en demasía, a juicio de Atenas, su poder.

[6] El autor sitúa la acción del diálogo en la época que precedió a la gran expedición contra Sicilia, cuando Atenas, entre los años 421 y 415 a. C., pensaba rendir a su dominio las ciudades rebeldes mediante grandes demostraciones de poder militar y naval. Cf. Tucídides, VI 8-26.

[7] Cf. Homero, *Ilíada* XVI 259-265.

Y mientras estábamos hablando acertaron a pasar por allí los embajadores siracusanos[8]. Erasístrato, señalando d a uno de los embajadores, dijo:

— Aquél, Sócrates, es el más rico de los sicilianos y de los italiotas. ¿Cómo no, si posee tan gran extensión de tierra que le sería fácil, si quisiera, tener muchos cultivos? Su hacienda es tan extensa como no hay otra entre los griegos, y además sus restantes riquezas son inmensas, esclavos, caballos, oro y plata.

Y al ver que se disponía a charlar sobre la fortuna de aquel hombre, le pregunté:

— ¿Y qué, Erasístrato? ¿Por qué clase de hombre es 393a tenido en Sicilia?

— Parece y es —dijo— el más malvado de todos los sicilianos e italiotas, tanto más cuanto es el más rico de ellos, de modo que si quieres preguntar a algún siciliano quién cree que es el más malvado y el más rico, nadie te diría otro nombre que el suyo.

Pero al darme cuenta de que no llevaba la conversación sobre asuntos livianos, sino sobre los que parecen más importantes, es decir sobre la virtud y la riqueza, le pregunté qué hombre diría que es el más rico, el que tiene talentos de plata, o el que tiene un campo valorado en dos talentos.

---

[8] Cf. *Cármides* 154b, a propósito de la similitud en la transición que, en uno y otro diálogo, lleva al tema de discusión. Todo el exordio, de hecho, recuerda el de Platón, pues tanto en un caso como en otro, Sócrates relata la conversación que acaba de tener con algunos de sus amigos o discípulos, y, asimismo, ni en el *Cármides* ni en el *Erixias* se menciona al destinatario del relato, contrariamente a la opinión manifestada por O. SCHROHL, *De Eryxia qui fertur Platonis*, tesis, Göttingen, 1901, según el cual tal procedimiento no es propio del gran filósofo; cf. también *Lisis* 203a-207b.

— Creo que el que tiene el campo —respondió—.

— Entonces —repliqué—, según este mismo razonamiento, si ocurriera que alguien tuviera o vestidos o tapices u otros objetos incluso de más valor que los que posee este extranjero, sería más rico.

Estuvo de acuerdo también en esto.

— Y si alguien te diera a elegir entre ambas cosas, ¿cuál de las dos preferirías?

— La de más valor —respondió—.

c — ¿Crees que, de este modo, serías más rico?

— En efecto.

— Siendo así, ¿nos parece ahora que es el más rico quien posee objetos más preciados?

— Sí —dijo—.

— En tal caso —insistí—, los sanos son más ricos que los enfermos, ya que la salud es un bien de mayor valía que los bienes del enfermo [9]. Pues no hay nadie que no prefiera estar sano, incluso con poco dinero, antes que es-
d tar enfermo poseyendo las riquezas del Gran Rey [10], porque cree, evidentemente, que la salud es más valiosa. Pero nunca la preferiría si no se la considerara más preciada que las riquezas.

---

[9] Cf. *Gorgias* 451e, donde Platón cita el escolio, canción generalmente de asunto moral, propia del banquete, según el cual tres son los bienes: salud, belleza y riqueza. En todas las ocasiones en que Platón enumera cuáles son los bienes para el hombre aparece siempre la salud en primer lugar y la riqueza en último (cf. *Leyes* 61a, 631c; *Menón* 87e), salvo en *Eutidemo* 279a, donde la riqueza va por delante de la salud, de la belleza y del poseer convenientemente todas las demás cualidades físicas; de la noble ascendencia, del poder y de la estima de los propios conciudadanos; del ser prudente, justo, valeroso, y del saber.

[10] Las riquezas del rey de los persas eran proverbiales entre los griegos, cf. JENOFONTE, *Banquete* 3-13, 4-11.

— Naturalmente.

— Así pues, también si apareciera alguna otra cosa más estimada que la salud, el que la poseyera sería el más rico.

— Sí.

— Y si alguien se nos acercara ahora y nos preguntara: «Sócrates, Erixias, Erasístrato, ¿podríais decirme qué *e* posesión tiene más valor para un hombre?, ¿No es acaso la que le permitiera a su propietario deliberar mejor sobre cómo llevar a la práctica lo mejor posible sus propios quehaceres y los de sus amigos?», ¿cuál diríamos que es?

— Me parece, Sócrates, que la felicidad es lo más inestimable para un hombre.

— Y no te equivocas —repuse—. Pero ¿acaso consideraremos que los hombres más felices son aquellos a quienes mejor les salen sus asuntos[11]?

— Así me lo parece,

— ¿Y no es cierto que acertarán mejor los que también cometan menos errores consigo mismos y con los demás hombres, y que tendrán mayores éxitos?

— En efecto.

— Entonces, los que conocen el bien y el mal, y lo que hay que hacer y lo que no, ¿alcanzarán mejor sus objetivos y sus errores serán menores? 394*a*

También en esto estuvo de acuerdo.

— Ahora, ciertamente, nos parece que los mismos hombres son los más sabios, los de mayor éxito, los más feli-

---

[11] Cf. *Cármides* 174b, o *Eutidemo* 280b, donde *eudaimoneîn* es utilizado por Sócrates como sinónimo de *eû práttein*. La identificación del éxito o del obrar bien con la felicidad debía formar parte, por lo demás, de la moral popular, cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* I 1095a, 17-20.

ces y los más ricos, si es que la sabiduría se muestra como el bien más valioso.

— Sí.

— Pero, Sócrates —dijo Erixias tomando la palabra—, ¿de qué serviría al hombre ser más sabio que Néstor si no tuviera apenas lo necesario para vivir, como comida,
b bebida, ropa y cualquier otra cosa semejante? ¿De qué iba a servirle la sabiduría? ¿O cómo sería el más rico aquel a quien nada faltara para ser un mendigo, al estar privado de todo lo esencial?

Me pareció que sus palabras eran sensatas y proseguí:

— Pero ¿acaso el que posee sabiduría habrá de padecer estas dificultades si llega a estar necesitado de tales cosas, mientras que, si alguien poseyera la casa de Puli-
c tión [12] y su casa estuviera llena de oro y de plata, no carecería de nada?

— No obstante —contestó—, a éste nada le impide servirse de sus bienes para disponer inmediatamente, a cambio de ellos, de todo cuanto, de hecho, necesita para vivir e incluso de dinero con el cual podrá procurarse estas cosas y al punto abastecerse de todo en abundancia.

— Sin duda —dije yo—, si hubiera hombres que necesitaran más tener para sí una casa como aquélla que la
d sabiduría de Néstor, ya que si fueran, al menos capaces de valorar en más la sabiduría del hombre y lo que ella produce, el sabio tendría mucho más para vender si se hallara en alguna necesidad y quisiera comerciar con la sabi-

---

[12] Pulitión era un rico ateniense, uno de los cómplices de Alcibíades en la parodia de los misterios (cf. PLUTARCO, *Alcibíades* 19, 22). Su casa era célebre por su magnífico esplendor y, como tal, frecuentemente citada por los oradores (cf. ANDÓCIDES, *Sobre los misterios* 12; ISÓCRATES, *Sobre el tronco de caballos* 6) y poetas cómicos (cf. FERÉCRATES, fr. 58 y 61 Edmonds).

duría y con las obras de ésta. ¿O la utilidad de la casa es tan grande e imperiosa, y tan grande es la diferencia entre habitar una tal casa o una casita pequeña y humilde, mientras que la utilidad de la sabiduría vale poco, y *e* las diferencias entre el sabio y el ignorante son pequeñas en las cuestiones importantes? ¿O es que los hombres desprecian la sabiduría porque no es vendible, mientras que muchos sienten necesidad y quieren comprar el ciprés de aquella casa y sus mármoles del Pentélico[13]? Si se trata de un capitán experto o de un médico entendido en su arte, o de quien pueda ejercer con destreza y habilidad algún arte de este tipo, ¿es que no sería más apreciado que las mayores posesiones que pertenecen a la riqueza? Y el que es capaz de deliberar bien sobre cómo realizar mejor sus propios asuntos, y también los de otro, ¿no podrá, ciertamente, comerciar con ello si quiere hacerlo[14]?

Y tomando la palabra y mirándome como si lo hubiera injuriado, Erixias dijo: 395*a*

— Tú, Sócrates, si tuvieras que decir la verdad, ¿dirías que eres más rico que Calias[15], hijo de Hipónico? Pues,

---

[13] El mármol extraído del Monte Pentélico, en el Ática, era el preferido por los atenienses por su dureza y blancura. Fue utilizado por la Acrópolis de Atenas y para el templo de Poseidón en Sunión.

[14] La identidad entre la sabiduría o la virtud y la habilidad en la administración de los propios negocios o los de la ciudad había sido proclamada por los sofistas, quienes precisamente se vanagloriaban de enseñar esta ciencia deliberativa, tal como reiteradamente recuerda PLATÓN, cf. *Protágoras* 318e, *Menón* 91a, *Gorgias* 520e. ARISTÓTELES, por su parte, afirma que el arte de deliberar es propio del sabio y, asimismo, relaciona este arte con la felicidad, cf. *Ética a Nicómaco* VII 5, 1140a25; 7, 1141b8.

[15] Calias era famoso por sus considerables riquezas. Platón lo presenta como bienhechor de los sofistas (cf. *Apología* 20a, *Protágoras*

con toda evidencia, no admitirías ser más ignorante en ninguna de las cuestiones capitales, sino más sabio, pero no por ello eres mucho más rico.

— Tal vez, Erixias —repuse yo—, tú crees que los te-
b mas que ahora tratamos son un juego y que no contienen verdad alguna, sino que son como piezas en un juego de damas [16] que, cuando alguien las toma, tan capaz es de dominar a sus rivales que éstos no podrán oponérsele. Igualmente, tal vez también respecto a las riquezas crees que no hay nada mejor: que algunos razonamientos son del mismo modo tan verdaderos como falsos; que, cuando un hombre los utiliza, cae en contradicciones como que los más sabios son también los más ricos y, diciendo esto, que es falso, se afirma lo mismo que quienes dicen
c verdad [17]. Y quizá no sea nada extraordinario. Es como

314b-316a: de hecho, toda la discusión que se plantea en el diálogo transcurre en casa del hacendado ateniense). También Jenofonte habla de él en el *Banquete*, y Esquines dió el título de *Calias* a uno de sus diálogos, donde se trataba, precisamente, de los peligros de la riqueza para un joven. Por otra parte, el personaje nos es también conocido por las abundantes alusiones que los poetas cómicos hacen a la vida de lujo y prodigalidades propias de un hombre tan rico, cf. ARISTÓFANES, *Ranas* 428 ss., *Aves* 280 ss., *Asambleístas* 810; FERÉCRATES, fr. 108 Edmonds.

[16] El término griego *petteía* designa un juego que se desarrollaba sobre un tablero y se jugaba con guijarros (*psêphoi*, cf. PLATÓN, *República* VI 487c), equivalente, tal vez , a nuestro juego de damas. Consistía, al parecer, en mover las fichas con el fin de bloquear al adversario para que no tuviera dónde moverse, de modo que «quitar» *(phéroito)* puede ser lo que designamos como «comer», esto es, anular una pieza cuando quedaba cercada o en una posición considerada mala (cf. los artículos *Latrunculi* de G. LAFAYE en el *Dict. des Antiquités* de Daremberg-Saglio, o *Lusoria Tabula* de LAMER en *RE* XIII 1900-2028, especialmente 1967-69).

[17] Cf. DIÓGENES LAERCIO, IX 51, según el cual Protágoras fue el primero en afirmar que, sobre cualquier tema, se podían componer dos

si dos hombres debatieran a propósito de las letras, y uno dijera que la *s* es la inicial de Sócrates, y el otro que lo es la *a*, y tuviera mayor fuerza el razonamiento del que afirma que empieza por *a* que el de quien sostiene que empieza por *s*.

Erixias miró a los asistentes, sonriendo y a un tiempo enrojeciendo, como si no hubiera presenciado hasta entonces nuestra discusión, y dijo:

— Yo, Sócrates, creo que no es necesario defender ar- *d* gumentos con los que no se pueda convencer a nadie de los presentes, y de los cuales no se obtenga ningún provecho. Pues ¿qué hombre inteligente se dejaría convencer de que los más sabios son a nuestro juicio también los más ricos? Pero sobre todo, ya que se trata de riquezas, es necesario discutir de qué modo es bello enriquecerse y de qué modo es vergonzoso, y qué naturaleza tiene la riqueza misma, y si es un bien o un mal.

— ¡Sea! —repuse yo—. Por tanto, de ahora en adelante andaremos sobre aviso, pues tú haces bien en advertirnos. *e* Pero ya que nos introduces la discusión, ¿por qué no intentas tú mismo decirnos si te parece que enriquecerse es un bien o un mal, dado que, según tú, las palabras precedentes no han tratado este tema?

— Me parece —dijo— que enriquecerse es un bien.

Y aunque todavía quería añadir algo, Critias lo interrumpió y le preguntó:

— Dime, Erixias, ¿piensas que es bueno enriquecerse?

— Sí, por Zeus. Si no, estaría loco, y no creo que haya nadie que no esté de acuerdo en ello.

— No obstante —dijo Critias—, también yo creo que

discursos contrarios. Asimismo, cf. *Fedón* 90b-c, donde se describe el método de los *antilogikoí*.

no hay nadie que no pueda reconocer conmigo que para algunos hombres enriquecerse es un mal. Por tanto, si
396a fuera un bien, no podría parecer un mal a algunos de nosotros.

Entonces les dije:

— Quizá, si estuvierais en desacuerdo sobre cuál de vosotros dice cosas más verdaderas sobre la equitación, sobre cómo se monta mejor a caballo, y si por azar yo fuera un jinete, yo mismo trataría de poner fin a vuestra discordia —pues sentiría vergüenza, si estando presente no pudiera, en la medida de mi capacidad, impedir vuestra desavenencia—, o en cualquier otro tema de controversia, si no os poníais de acuerdo, os separaríais más enemigos
b que amigos. Pero ahora, ya que vuestro desacuerdo es sobre una cosa de la que hay que hacer uso durante toda la vida y a propósito de la cual es de gran importancia saber cuánta atención hay que prestar a esto si es útil o no, supuesto que no es uno de aquellos asuntos insignificantes para los griegos, sino de los que les parecen más trascendentales. Al menos, los padres exhortan a sus hijos, tan pronto como llegan a la edad de poder razonar,
c sobre todo a que presten atención al modo cómo podrán ser ricos [18], ya que, si tienes algo, eso vales, pero, si no, nada vales [19]. Por tanto, si tan intensa es la preocupación

[18] Cf. *Clitofonte* 407b, la parodia de la exhortación socrática a los padres que no tienen otra preocupación que amontonar riquezas y transmitirlas a sus hijos.

[19] Cf. ALCEO, fr. 49; BAQUÍLIDES, IX 49; PLUTARCO, *De Cup. div.* 526e. Este aforismo se convirtió en proverbio entre los griegos. Bión pretendía que ocurre con los ricos lo que con las bolsas de poco precio, que valen por su contenido. Así también los hombres, a pesar de su mediocridad, son estimados según la medida de su fortuna (cf. ESTOBEO, *Flor.* 91, 3).

por este asunto, y vosotros dos, de acuerdo en lo demás, diferís en este tema tan importante, y además discrepáis a propósito de la riqueza, no sobre si es negra o blanca, ni si es ligera o pesada, sino sobre si es un bien o un mal, ante todo vuestra enemistad vendrá si diferís sobre los bienes y los males, y esto aunque sois amigos y familiares. Así pues, en la medida que me sea posible, no so- *d* portaré veros desavenidos, sino que, si fuera capaz, os diría cómo es, y pondría fin a vuestra discusión. Pero ahora, ya que resulta que no soy capaz, y que cada uno de vosotros cree que puede conseguir que el otro dé su brazo a torcer, estoy dispuesto a ayudaros en cuanto pueda para que os avengáis en este asunto. Siendo así, tú, Critias, procura ponernos de acuerdo, tal como empezaste a hacerlo.

— Pues bien —repuso él—, tal como he intentado, con *e* gusto preguntaría a Erixias, aquí presente, si le parece que existen hombres injustos y hombres justos.

— Por Zeus —respondió—, absolutamente.

— ¿Y qué? Cometer injusticia, a tu juicio, ¿es un mal o un bien[20]?

— Un mal, me parece.

— Y si un hombre incurre en adulterio con las mujeres de sus vecinos por dinero, ¿comete injusticia o no? ¿Y esto aunque lo prohíbe la ciudad y sus leyes?

— Me parece que cometería injusticia.

— En consecuencia, si resulta que es rico y que puede gastar dinero, el hombre injusto y todo el que quisiera po-

---

[20] En la pregunta que Critias formula a Erixias, la justicia y, por tanto, también su contrario, la injusticia son entendidas en términos absolutos, mientras que en el pseudoplatónico *Sobre lo justo* 374c los conceptos de justo e injusto son relativizados (cf. *supra*, pág. 274 y la correspondiente n. 9).

dría cometer un error. Por el contrario, si no fuera rico
397a y no tuviera qué gastar, no podría hacer lo que quisiera, de modo que no faltaría. Por ello, es más ventajoso para el hombre no ser rico, si así tiene menos posibilidades de hacer lo que quiera [21], y si sus intenciones son perversas. Insistamos de nuevo: ¿podrías decirme si estar enfermo es un mal o un bien?

— Un mal, sin duda.

b — ¿Y qué? ¿Te parece que hay hombres intemperantes?

— En efecto.

— Por tanto, si fuera mejor para un hombre de este talante, en vistas a su salud, abstenerse de comida, de bebida y de otros placeres, pero no lo consiguiera por su intemperancia, ¿sería mejor para él no tener con qué adquirirlos, antes de disponer en abundancia de las cosas necesarias? Pues, de este modo, no tendría ocasión de cometer errores, incluso por más que lo deseara.

Así pues, parecía que Critias había hablado bien y tan
c justamente que, si Erixias no hubiera sentido vergüenza de los asistentes, nada les habría impedido levantarse para golpear a Critias. Tanto creía haber perdido, puesto que vio con claridad que antes no había juzgado correctamente sobre la riqueza. Al darme cuenta de cómo estaba Eri-

[21] Cf. *Eutidemo* 281b-c: «Mas, ¡por Zeus! —dije—, ¿tienen alguna utilidad los demás bienes sin la ayuda del discernimiento y del saber? ¿Sacaría acaso provecho un hombre poseyendo y haciendo muchas cosas sin tener cabeza, o más le valdría poseer poco y hacer poco? Fíjate: haciendo menos, ¿no se equivocaría menos?; equivocándose menos, ¿no haría menos mal?; haciendo menos mal, ¿no sería menos infeliz? —Indudablemente —dijo—. —¿Y hará, tal vez, uno menos siendo pobre o siendo rico? —Siendo pobre —dijo—». (Trad. F. J. Olivieri, *Platón. Diálogos* II, B. C. G., vol. 61, Madrid, 1983).

xias, procurando que los reproches y la discordia no fueran a más, dije:

— Cuando hace poco, en el Liceo, sostenía este razonamiento un hombre sabio, Pródico de Ceos[22], pareció a la concurrencia que decía tantas insensateces que no pudo convencer a ninguno de los asistentes de que era verdad. Entonces un muchacho muy joven y parlanchín se le acercó y, sentándose a su lado, se puso a reír, a burlársele y a inquietar a Pródico, ya que quería encontrar una razón en sus palabras. Y ciertamente gozó entre el auditorio de mucha mayor aceptación que Pródico.

— ¿Podrías relatarnos la conversación? —dijo Erasístrato.

— Sin duda, si es que la recuerdo. Pues, según creo, se desarrolló aproximadamente del siguiente modo:

El joven preguntaba a Pródico cómo creía que la riqueza era un mal, y cómo un bien. Y Pródico, como tú también ahora, tomó la palabra y dijo:

— Para los hombres buenos y honrados es un bien, y también lo es para quienes saben cómo se deben gastar las riquezas, pero para los malvados e ignorantes es un

---

[22] Parece poco probable que esta discusión tenga un fundamento histórico, puesto que del famoso sofista Pródico de Ceos tenemos muchas referencias que parecen más auténticas en Platón. Es posible que aquí sea empleado arbitrariamente para dar un apoyo a la paradoja de que ser rico puede ser un mal, ya que el tema que el autor pone en boca de Pródico era un lugar común tratado en las escuelas en los siglos V y IV a. C. Precisamente en la colección de fragmentos de Pródico en los *Presocráticos*, de DIELS-KRANZ, se considera este testimonio del *Erixias* como de valor dudoso. Además del desarrollo análogo en *Eutidemo* 279 ss., que sin duda ha servido de modelo a este pasaje del *Erixias*, cf. Demócrito, H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlín, 1951, II, 55 B, 172 y 173, y los *díssoi lógoi* (*Ibidem*, II 83, 1).

mal. Y eso mismo ocurre —dijo— en todos los demás asuntos. Pues tal como sean quienes se sirvan de ellas, así también, necesariamente, han de ser para ellos las cosas. Con razón me parece adecuado el verso de Arquíloco[23]:

Y piensan tal como son las circunstancias que encuentran.

398a — Así pues, ahora —dijo el joven—, si alguien me hiciera sabio en aquella sabiduría por la cual los hombres buenos son sabios, al mismo tiempo, necesariamente, haría buena para mí todas las demás cosas, aunque no se preocupara en absoluto por ellas, ya que me habría hecho sabio en lugar de ignorante. Como si ahora alguien me hiciera gramático, por fuerza habría hecho para mí gramaticales todas las demás cosas, y si músico, musicales, del mismo modo cuando alguien hiciera de mí un hombre de bien, al mismo tiempo también habría hecho buenas para mí las cosas.

b Sin embargo, Pródico no admitió esto último aunque sí estuvo de acuerdo con lo primero[24].

— ¿Acaso crees —dijo— que, así como es propio de un hombre hacer una casa, lo es también hacer buenas acciones? ¿O es necesario que, tal como hayan sido las

---

[23] Arquíloco de Paros es un poeta yámbico del siglo VII a. C. El verso citado por el autor del diálogo corresponde al fr. 132 West (= 108 Tarditi). Cf. C. MIRALLES-J. PÓRTULAS, *Archilochus and the iambic poetry*, Roma, 1983.

[24] Pródico admite que los objetos que constituyen la materia de la ciencia gramatical o de la ciencia musical no son objetos de ciencia más que para los gramáticos o los músicos, pero se niega a hacer extensiva esta concesión al bien o al mal moral, porque esto sería de hecho reconocer que, en realidad, no existen, independientemente del sujeto, ni bienes ni males.

cosas desde un principio, o bien malas, o bien buenas, tales sean hasta el final?

Y me pareció que Pródico sospechaba, con mucha habilidad, adónde iba a ser llevado el razonamiento, y para no parecer refutado por el joven delante de los asistentes —pues en privado, al parecer, no le habría importado su- *c*
frir tal derrota—, dijo que era tarea propia de un hombre.

— ¿Acaso —prosiguió el joven— te parece que la virtud es enseñable o innata[25]?

— Creo que se puede enseñar.

— Por tanto —le repuso—, ¿te parecería un estúpido quien creyera que suplicando a los dioses llegaría a ser gramático o músico, o que podría adquirir cualquier otra ciencia que, necesariamente, debe aprender de otro o poseerla tras haberla descubierto él mismo[26]?

Estuvo de acuerdo en ello. *d*

---

[25] El tema de si la virtud es enseñable o no, fue muy discutido desde el siglo V a. C. (cf. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. III, cap. X, titulado «Can Virtue be thaught?, Cambridge, 1969, págs. 250-260). Virtud, en griego *areté*, significaba primero «excelencia», era el conjunto de dotes del aristócrata en la sociedad de la Grecia arcaica; pero la palabra se carga cada vez más de un contenido moral. En la polémica, como es bien sabido, interviene Platón, y el Sócrates del *Menón*, frente a la propuesta de los sofistas, estima que la virtud no puede ser objeto de enseñanza y, por tanto, de un auténtico aprendizaje, ya que, si fuera así, sería transmitible. Cf. el pseudoplatónico *Sobre la virtud* 376c-378c (*supra*, págs. 289-295 de este mismo volumen).

[26] Cf. *Alcibíades I* 160d, *Sísifo* 389e, donde el Sócrates pseudoplatónico piensa que se encuentra más fácilmente y más rápido aprendiendo de otro que buscando por uno mismo. Tales afirmaciones son muy contrarias al espíritu platónico, sobre todo a la doctrina expuesta en el *Menón*, puesto que Platón habría asimilado la deliberación a la investigación.

— Así pues —dijo el joven—, cuando tú, Pródico, suplicas a los dioses el ser feliz y tener bienes, entonces no pides nada distinto a convertirte en un hombre bueno y honrado, si precisamente resulta que para los hombres de bien las cosas son buenas, en tanto que para los canallas son infames. En consecuencia, si la virtud es enseñable, parece que no pides otra cosa que ser instruido en aquello que no sabes.

e Dije a Pródico que, a mi juicio, no se trataba de un asunto insignificante si resultaba que se equivocaba al creer que de los dioses obtendríamos inmediatamente lo que suplicáramos:

— Aunque, cada vez que vas a la ciudad, con piedad implores y pidas a los dioses que te concedan bienes, sin embargo no sabes si serán capaces de darte los que tú pides [27]; del mismo modo que si te acercaras a la puerta de un gramático y le suplicaras que te diera la ciencia de la gramática, sin preocuparte de nada más, sino de recibirla inmediatamente y de poder realizar las tareas propias del gramático.

Mientras yo decía esto, Pródico cargaba contra el joven, para defenderse y demostrar lo mismo que tú ahora,
399*a* indignándose de parecer que invocaba a los dioses en vano. Entonces se acercó el gimnasiarca y le ordenó que abandonara el gimnasio, ya que su conversación no era adecuada para los jóvenes, y, si no era adecuada, era, con toda evidencia, perversa.

---

[27] Cf. *Alcibíades II* sobre las dificultades de la plegaria y los peligros de las súplicas hechas sin reflexión a los dioses. Sócrates insiste en el hecho de que la plegaria supone ante todo la rectitud de alma y la justicia, y que no basta pedir para obtener, sean cuales sean, por lo demás, las disposiciones interiores.

Y el motivo por el que te he contado esto es para que veas cuál es la disposición de los hombres respecto a la filosofía[28]. Cuando era Pródico quien argumentaba de ese modo, tan loco pareció a los asistentes que incluso fue expulsado del gimnasio, mientras que tú, Critias, ahora tan bien pareces haber hablado que no sólo has convencido a los presentes, sino que además has conseguido que tu adversario esté de acuerdo contigo. Es evidente que sucede *b*
lo mismo que en los tribunales: si se da el caso de que dos hombres invocan el mismo testimonio, y uno de ellos es considerado un hombre bueno, y el otro un malvado, los jueces no se dejarán convencer por el testimonio del malvado, sino que tal vez incluso ocurra lo contrario. Pero si el que parece un hombre bueno, dijera lo mismo, esto, sin duda, tendría gran apariencia de verdad. Quizás, pues, algo semejante ha sucedido contigo y con Pró- *c*
dico: piensan que él es un sofista y un charlatán, mientras que ven en ti a un hombre dedicado a su ciudad y digno de gran estima. Además, creen que no hay que prestar

---

[28] El término *philosophía* es aquí sinónimo de sofística o de retórica. Isócrates lo emplea a veces en este sentido (cf. *Antídosis* 266, 270, 277), pero éste no es en modo alguno el platónico, pues el conocimiento político-práctico de los valores reconocidos por Isócrates se contrapone a la *phrónēsis* teórica de Platón. Ahora bien, Isócrates, aunque por influencia de los maestros sofistas como Gorgias considera que el desarrollo intelectual está emparejado con la técnica retórica, insiste, sin embargo, en la conciencia moral (cf. H. L. HUDSON WILLIAMS, «A Greek Humanist», *Greece and Rome* 9 [1940], 166 y ss.; R. JOHNSON, «Isocrates' methods of teaching», *American Journal of Philology* 80 [1959], 25 y sigs.; E. RUMMEL, «Isocrates' ideal of rhetoric. Criteria of evaluation», *Classical Journal* 75 [1979], 25-35; G.R. STATON, «Sophists and philosophers: problems of classification», *American Journal of Philology* 94 [1973], págs. 350-364; H. WERSDÖRFER, *Die Philosophia des Isokrates im Spiegel seiner Terminologie*, Leipzig, 1940).

atención al discurso mismo, sino a quienes hablan, para ver qué clase de gente son.

— Sin embargo, Sócrates —dijo Erasístrato—, aunque tú hables en son de burla, me parece que Critias ha querido manifestar algo en sus palabras.

— Pero, por Zeus —le respondí—, nada más lejos de mi intención. No obstante, ya que con tanta corrección
d y belleza conversáis sobre este asunto, ¿por qué no completáis hasta el fin vuestra discusión? Pues creo que aún os resta alguna consideración, aunque, al parecer, ya estabais de acuerdo en que para unos la riqueza es un bien y para otros un mal. Falta todavía examinar qué es la riqueza en sí, pues si no sabemos esto antes, no podremos convenir de qué modo es un bien o un mal[29]. Yo estoy dispuesto a colaborar tanto como pueda en vuestra inves-
e tigación. Por tanto, que nos diga el que afirma que la riqueza es un bien por qué es así.

— Pero yo, Sócrates —dijo—, no digo a propósito de la riqueza nada distinto a los demás hombres, sino que poseer muchos bienes, esto es la riqueza. Y creo que Critias no piensa que la riqueza sea ninguna otra cosa.

— Incluso entonces —repuse yo— todavía restaría por examinar qué clase de cosas son riquezas, a fin de que no parezca dentro de poco que de nuevo andáis en des-

---

29 Éste es el método que la tradición atribuye a Sócrates. Se encuentran numerosos ejemplos de él en los diálogos de Platón: antes de determinar cuáles son las cualidades que convienen a un objeto, hay que definir primero este objeto (cf. *Menón* 71a-b). La distinción se establece entre conocer *qué es (tí estín),* es decir, la naturaleza o esencia de algo, y conocer *cómo es (poiòn estín),* o sea, la cualidad o cualidades (propiedades o atributos) de algo. Esta importantísima distinción platónica constituye uno de los antecedentes más inmediatos de la que hará después Aristóteles entre sustancia y accidente.

acuerdo sobre ello. Pues los cartagineses utilizan la siguiente moneda: en un pequeño saco de cuero cosen un objeto del tamaño de una estatera [30], pero qué es lo que se ha cosido nadie lo conoce, ni siquiera los que lo han hecho; luego lo lacran con un sello y lo utilizan como moneda, y el que posee la mayor cantidad de ellos, éste parece que posee la mayor cantidad de bienes y que es el más rico. Pero entre nosotros, aunque alguien poseyera gran cantidad de estos objetos, en nada sería más rico que si tuviera muchas piedras de las montañas. En Lacedemonia se emplean como moneda pesos de hierro, y de hierro inútil [31]: el que posee mayor cantidad de tal hierro pasa por un hombre rico, pero en otro lugar tal posesión no vale nada. En Etiopía utilizan piedras grabadas, con 400a b

[30] Cartago permaneció mucho tiempo sin acuñar moneda de oro y plata, ya que según F. LENORMANT, *La monnaie dans l'antiquité*, vol. I, París 1878-1879, pág. 266, no comenzó a acuñar piezas de oro hasta el año 350 a. C. Por otra parte, el número de dracmas que constituían una estatera variaba según la ciudad, puesto que en cada una de ellas el peso de la dracma era distinto; así, en Corinto o en la Magna Grecia una estatera equivalía a tres dracmas, mientras que en Egina o en Macedonia la equivalencia era de dos y de cinco dracmas respectivamente; en Atenas, la estatera de plata valía por cuatro dracmas y la de oro por veinte.

[31] Según el testimonio de JENOFONTE (*República de los lacedemonios* VII 5), Licurgo creó un *nómisma* del peso de diez minas de hierro y prohibió la posesión de oro y de plata. Según la tradición, esta *moneda* era de hierro, tratado de forma que lo dejaba endeble y de mal trabajar, con lo cual dicha moneda era objeto de burla y carecía de atractivo y de estimación para los demás griegos (cf. PLUTARCO, *Licurgo* IX; o POLIBIO, VI 49, quien señala los inconvenientes de tal clase de moneda). Estos y otros testimonios son recogidos por E. A. THOMPSON, *A Roman Reformer and Inventor*, Oxford, 1952, págs. 28-29. Asimismo, cf. G. NENCI, «Considerazioni sulle monete di cuoio e di ferro», *Annali della Scuola Normale di Pisa* (1974), págs. 639 y ss., y M. H. CRAWFORD, *La moneta in Grecia e a Roma*, Roma-Bari, 1986, págs. 52-53.

las que un laconio no podría hacer nada. Entre los nómadas escitas, aunque alguien poseyera la casa de Pulitión, no será considerado más rico que si entre nosotros poseyera el Licabeto [32]. Por tanto, es evidente que cada uno de estos objetos no podrían ser riquezas si con ellos sus propietarios no parecieran ser más ricos, sino que cada uno
c de ellos son para unos riquezas y ricos sus poseedores, mientras que para otros ni son riquezas ni sus poseedores más ricos gracias a ellos, como tampoco a todos parecen bellas y vergonzosas las mismas cosas, sino que varían según cada uno. Y si quisiéramos examinar por qué para los escitas las casas no son una riqueza, y sí para nosotros, o por qué para los cartagineses lo son los sacos de cuero, y no para nosotros, o por qué para los lacedemo-
d nios el hierro es una riqueza, y no para nosotros, ¿acaso no encontraríamos esta solución? Por ejemplo, si alguien en Atenas poseyera estas piedras del ágora, que no nos sirven de nada, y pesaran mil talentos, ¿es que por ello sería considerado más rico?

— Creo que no.

— Pero si poseyera mil talentos de mármol de Paros [33], ¿no diríamos que es muy rico?

e — En efecto.

— ¿No es porque lo uno nos es útil, y lo otro inútil [34]?

---

[32] Monte que domina con su cono rocoso el nordeste de la ciudad de Atenas y se opone a la Acrópolis.

[33] Los griegos designaban como *lychnítēs líthos* el mármol de Paros, bien a causa de su brillo, bien a causa de la forma de extracción, que requería el empleo de lámparas *(lýchnos)*; sobre la extracción del mármol, cf. R. J. FORBES, *Studies in Ancient Technology*, vol. VII, Leiden, 1966, pág. 214.

[34] Este pasaje explica la etimología común de las palabras *chrḗsima*, «cosas útiles», *chrḗmata*, «bienes», *acheîa*, «cosas útiles». Por lo que a

— Sí.

— Por ello también entre los escitas las casas no son riquezas, porque para ellos la casa no es de ninguna utilidad. Ni un hombre escita preferiría poseer la más bella casa antes que una piel de cuero, puesto que ésta le es útil, mientras que aquélla de nada le sirve[35]. Del mismo modo, tampoco la moneda cartaginesa creemos que sea un bien, pues no es posible que con ella consigamos lo que necesitamos como con nuestro dinero, de modo que para nosotros sería inútil.

— Eso parece.

— Así pues, todo cuanto nos es útil, esto son riquezas; y cuántas cosas son inútiles, no lo son.

— ¿Cómo, Sócrates? —dijo Erixias, tomando la palabra. ¿No es cierto que nos servimos mutuamente de proce- 401a
dimientos tales como conversar, causarnos daño[36] y otros muchos? ¿Es que éstos serían para nosotros riquezas? Pues

---

achrémata respecta, la documentación epigráfica (cf. *IG* XII, págs. 1273-74, y *Hesperia* 33 [1964], pág. 381) muestra que este término era la palabra más antigua para denominar el metal acuñado, ciertamente un uso específico de la palabra genérica para designar el dinero. En cambio, *nómisma* —en el sentido de pieza de metal acuñado— no aparece atestiguado antes del siglo v a. C., y, probablemente, es un reflejo más de la extensión del concepto de *nómos* como ley adquirida, convencional, puesto que la moneda —cuyo valor le es atribuido *por convención*— fue por excelencia un producto del poder de control ejercido por la *pólis*.

[35] Cf. LUCIANO, *Anacarsis* 18, como ejemplo de contraposición entre la cultura griega y no griega, en el que también un escita es tomado como referente. Sobre la imagen que los griegos tenían de *los otros*, de los *bárbaroi*, cf. AAVV, *Grecs et Barbares, Entetiens de la Fondation Hardt* 8, Vandoeuvres, Ginebra, 1962, y F. HARTOG, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, París, 1980.

[36] La lectura *bláptein* («dañar») de los manuscritos, sin ser imposible, parece sospechosa.

parece que son cosas útiles. Por tanto, tampoco así se evidencia qué son los bienes. Pues que necesariamente son útiles, si resulta que son riquezas, en esto el acuerdo es casi unánime. Pero, de entre las cosas útiles, ¿cuáles serán riquezas, ya que ciertamente no lo son todas? Veamos si de nuevo lo consideramos de este modo, y encontramos con mayor facilidad lo que buscamos: ¿por qué usamos
b riquezas y para qué se ha inventado la posesión de riquezas? ¿Como las medicinas para rechazar las enfermedades? Tal vez de esta forma nos será más evidente. Supuesto que parece necesario que sea útil todo cuanto resulta ser riqueza, y que entre las cosas útiles hay una clase que nosotros llamamos riqueza, resta por examinar para qué uso el servirnos de riquezas es útil. Pues quizá es útil todo cuanto utilizamos para el trabajo, del mismo modo que todo lo que tiene alma es un ser vivo y, entre los
c seres vivos, hay un género que llamamos hombre[37]. Si alguien nos preguntara de qué nos tendríamos que desprender para no necesitar de la medicina ni de sus instrumentos, responderíamos que si las enfermedades se alejaran de los cuerpos y de ningún modo pudieran producirse, o

[37] Ha surgido un problema lógico: Erixias niega que sean identificables las riquezas y los objetos útiles, puesto que admite que las riquezas son objetos útiles, pero no que los objetos útiles sean riquezas, Sócrates acude a una comparación: la noción de utilidad constituye una noción de *género* amplia que engloba como *especie* la noción de riqueza, igual que la *especie* «hombre» queda dentro del *género* «ser vivo». Se impone, por lo tanto, determinar el carácter específico que distingue a la riqueza de las demás cosas útiles, y se intentará conseguir esto por vía negativa: ¿de qué hay que prescindir para suprimir la riqueza misma? Sin embargo, la argumentación sofística de Sócrates no puede llegar a nada, porque se sitúa en una hipótesis irrealizable, a saber, la posibilidad de suprimir las necesidades corporales. Reaparecerá al final del diálogo, con atenuaciones que la hacen más admisible: cf. *infra,* 405c-406a.

bien que, si subsistían aún, desparecieran inmediatamente. Por consiguiente, según parece, de entre las ciencias, la medicina es la que es útil para este fin, para rechazar las enfermedades. Y si alguien nos preguntara ahora de qué d debemos privarnos para no necesitar riquezas, ¿acaso podríamos responder? Si no podemos, considerémoslo de nuevo así. Veamos: si un hombre fuera capaz de vivir sin comida ni bebida, y no tuviera ni hambre ni sed, ¿es que tendría necesidad de cosas semejantes, o de dinero, o de cualquier otro medio con que adquirirlas?

— No me lo parece.

— Así pues, también es del mismo modo en todo lo demás. Si no necesitáramos para el cuidado del cuerpo aquellas cosas de las que ahora carecemos, tanto como del calor como del frío, y de todo cuanto el cuerpo, en su indigencia, reclama, nos serían inútiles las llamadas rique- e zas, si nadie en absoluto necesitara ninguna de aquellas cosas por las que ahora deseamos tener riquezas para dar cumplimiento a los deseos y a las necesidades del cuerpo cada vez que se dejan sentir [38]. Y si la posesión de riquezas es útil para cuidar las indigencias del cuerpo, si éstas fueran suprimidas no tendríamos necesidad de riquezas, y quizá no existirían riquezas de ningún tipo.

— Así parece.

— Por tanto, creemos que las cosas útiles para esta finalidad son riquezas.

Estuvo de acuerdo en que estas cosas eran riquezas, no ciertamente sin que mi discursito le impresionara mucho.

— ¿Y qué hay sobre esto? ¿Acaso diríamos que es po- 402a sible que la misma cosa, respecto de la misma finalidad, sea unas veces útil y otras veces inútil?

---

[38] Cf. *Fedón* 66c.

— No lo afirmaría, sino que, si la necesitáramos para el mismo fin, me parece que sería útil, y si no, no.

— Por tanto, si fuéramos capaces de fabricar sin fuego una estatua de bronce, no necesitaríamos fuego para esta operación. Y si no lo necesitáramos, no nos sería útil. Y el mismo argumento es válido también para todo lo demás.

— Así parece.

b — En consecuencia, de cuantas cosas es posible prescindir para que algo llegue a producirse, ninguna de ellas podría parecernos útil para este fin.

— No, en efecto.

— Por tanto, si alguna vez pareciera que sin plata ni oro ni otras cosas semejantes de las cuales nos servimos para el cuerpo, como comida, bebidas, túnicas, cobertores y casa, fuéramos capaces de terminar con las carencias del cuerpo, de modo que ya nunca estuviera necesitado, ni la plata ni el oro ni otras cosas semejantes podrían parecer-
c nos útiles para este objetivo, si ciertamente también sin esto fuéramos capaces de conseguirlo.

— Evidentemente.

— Y esto no podría parecernos riqueza si no es útil, pero lo serían aquellas cosas que nos permitieran adquirir cosas útiles.

— Sócrates, no podría dejarme convencer de que el oro, la plata y otras cosas semejantes no sean realmente para nosotros riquezas. Pues estoy absolutamente persuadido de que las cosas inútiles no son riquezas, y de que las riquezas forman parte de las cosas más útiles [39]. Pero en modo alguno puedo creer que estas riquezas no tengan

[39] Cf. *infra,* 402b, d.

ninguna utilidad para nuestra vida, ya que con ellas nos d
procuramos lo indispensable.

— Veamos, ¿qué diríamos de esto?: ¿hay algunos hombres que enseñen música o gramática o alguna otra ciencia, y que a cambio de ello obtengan lo necesario, puesto que reciben por ellas un sueldo?

— Sí, los hay.

— Por tanto, estos hombres podrían adquirir con su
ciencia lo esencial, consiguiéndolo a cambio de ella, como e
nosotros a cambio de oro y plata.

— Sí.

— Así pues, si de este modo se procuran lo que necesitan para vivir, también esta ciencia será útil para su vida. Pues hemos dicho que el dinero es útil porque con él podemos adquirir lo que el cuerpo precisa.

— Así es —dijo—.

— En consecuencia, si estas ciencias forman parte de las cosas útiles para este fin, nos parece que las ciencias son riquezas por la misma causa que el oro y la plata[40].

— Y es evidente que quienes las poseen son más ricos.
Pero hace muy poco hemos reconocido con gran dificultad
que son los más ricos[41]. Sin embargo, sería necesario, a
partir de lo que hemos admitido, que sucediera que algu- 403a
na vez los más sabios fueran también los más ricos. Pues
si alguien nos preguntara si creemos que un caballo es útil

[40] Cf. JENOFONTE, *Económico* I, donde se presenta un tema análogo: riquezas no son solamente el oro y la plata, sino también todo lo que es útil para la vida (casas, rebaños, las ciencias, los amigos ...). No obstante, para que un objeto útil merezca el nombre de riqueza hay que saber servirse de él. Por lo tanto, sólo quienes posean la ciencia *(epistémē)* de estos bienes poseerán la riqueza.

[41] Cf. *supra,* 394-395e; cuando Sócrates sostiene frente a Erixias la tesis de que la mayor riqueza está en la posesión de la sabiduria.

para cualquier hombre, ¿qué dirías? ¿Acaso que sería útil para quienes sepan utilizar un caballo, y no para quienes no sepan[42]?

— Eso diría.

— Por tanto —repliqué—, según este mismo razonamiento, tampoco una medicina es útil para cualquier hombre, sino para aquel que, ciertamente, sabe cómo hay que utilizarla.

— Sí.

— ¿Y lo mismo ocurre con todo lo demás?

— Naturalmente.

b — Entonces, el oro, la plata y todo lo que parece riqueza sería útil solamente a quien sepa cómo podrá servirse de ello[43].

— Así es.

— Ahora bien, ¿no parecía primero ser propio de un hombre bueno y honrado saber dónde y cómo será útil cada uno de estos bienes[44]?

— Sí.

— Entonces, a los hombres buenos y honrados, a ellos solamente estas riquezas les serían útiles, si es que saben cómo hay que utilizarlas. Y si sólo a ellos les son útiles, igualmente sólo también a ellos podrían parecerles riquezas. Por tanto, según parece, al que es desconocedor de
c la equitación, aunque posea caballos, tampoco le son útiles; pero, si alguien lo hiciera experto en hípica, ¿acaso

---

42 Cf. JENOFONTE, *Económico* I 8.

43 *Ibidem*, I 12.

44 Cf. *supra*, 397e, donde también se asimilan los sabios *(sophoí)* a las personas honradas *(kaloí kagathoí)*. Asimismo, tanto el Sócrates platónico como el de Jenofonte acercan igualmente los honrados a los prudentes y sensatos: cf., respectivamente, *Alcibíades I* 125a y *Memorables* I 1, III 9.

lo haría también más rico, ya que habría convertido en útil lo que antes le era inútil? Pues, al dar al hombre algún conocimiento, al mismo tiempo también lo ha hecho rico.

— Así parece.

— Sin embargo, yo juraría que Critias no se ha dejado convencer por ninguno de estos razonamientos.

— No, por Zeus. Estaría loco —dijo— si me dejara persuadir por ellos. Pero ¿por qué no acabas aquel razo- *d* namiento según el cual las cosas que parecen riquezas, como el oro, la plata y otras semejantes, no lo son? Puesto que me complace mucho oír estos argumentos que ahora expones.

— Pues bien, Critias —repuse yo—, me parece que te complaces en escucharme tanto como a los rapsodas que cantan los versos de Homero, ya que crees que ninguno de estos razonamientos es verdadero. Sin embargo, veamos, ¿qué podríamos decir de lo siguiente? ¿Aceptarías que algunos objetos son útiles a los arquitectos para construir una casa? *e*

— Creo que sí.

— ¿Diríamos que le son útiles aquellos objetos que utilizan para la construcción, a saber: piedras, ladrillos, maderas y cualquier otro material parecido? ¿O también los instrumentos con los que construyen la casa, y con los que se procuran estos útiles, maderos y piedras, así como los instrumentos con que fabrican esos mismos útiles [45]?

---

[45] Cf. *Filebo* 27a y *Político* 281d-e, para la distinción que Platón establece entre artes productoras y artes auxiliares, siendo estas últimas causas adyuvantes o medios necesarios para la realización del fin: «En primer lugar, observemos que hay dos artes referidas a todo cuanto se hace. —¿Cuáles? —Una que es concausa de la producción, otra que

— Me parece —respondió— que todas estas cosas son útiles para cada uno de estos fines.

— Por tanto —dije—, ¿también en las otras actividades, no solamente son útiles los materiales que utilizamos para cada trabajo, sino también los recursos con que los adquirimos y sin los cuales no existirían?

— Ciertamente, sí.

— En consecuencia, ¿también a su vez aquellos instru-
404a mentos con que nos procuramos éstos, y si hay algunos anteriores, y de nuevo aquellos otros con los que nos procuramos estos últimos, e incluso aún remontándonos más atrás, de modo que todas estas cosas son útiles para cada trabajo?

— Nada impide que esto sea así.

— ¿Y qué? Si el hombre dispusiera de comida, bebida, ropas y de las demás cosas que le sirven para atender a su cuerpo, ¿acaso necesitaría algo de oro o de plata o de cualquier otra cosa con la que adquirir lo que, de hecho, ya tiene?

— Creo que no.

— Entonces, ¿podría parecernos que el hombre no ne-
b cesita ninguna de esas cosas para el cuidado del cuerpo?

— No.

— Por tanto, si estos bienes parecen inútiles para esta finalidad, ¿de nuevo, alguna vez podrían parecer útiles? Pues se ha admitido que, para una misma finalidad, lo mismo no puede ser unas veces útil y otras veces inútil.

---

es causa por sí mismo. —¿Qué quieres decir? —Las que no fabrican la cosa misma, sino que proveen a aquellas que la fabrican de instrumentos sin los cuales jamás podría llevarse a cabo la obra que debe realizar cada una de las artes, éstas son concausas, mientras que las que elaboran la cosa misma son causas».

— Pero de este modo —dijo— tú y yo estaríamos diciendo lo mismo. Pues si alguna vez estos bienes fueran útiles para un fin, no podría suceder que en otro momento fueran inútiles. En cambio, ahora yo diría que unas veces cumplen acciones malvadas y, otras veces, buenas[46]. *c*

¿Y es posible que una acción mala sea útil para la realización de algún bien?

— Me parece que no.

— Pero ¿no diríamos que son acciones buenas todas las que realiza un hombre por su virtud?

— Sí.

— En consecuencia, ¿sería posible que un hombre aprendiera alguno de los conocimientos que se enseñan a través de la palabra si estuviera absolutamente privado de oír a cualquier otro hombre?

— Por Zeus, no lo creo.

— Entonces ¿nos parecería que el escuchar forma parte de las cosas útiles de cara a la virtud si la virtud se pue- *d* de enseñar mediante la facultad de oír y de este medio nos servimos para aprender?

— Así parece.

— Por tanto, si la medicina es capaz de poner fin a la enfermedad, ¿nos parecería que también la medicina forma parte de las cosas útiles para la virtud si es que a través de la medicina se recupera la facultad de oír?

---

[46] La respuesta de Critias señala el camino de la argumentación. La prueba que va a dar Sócrates a continuación reviste un doble aspecto: uno moral y otro lógico. Aquí se atiende al lado moral, y el principio en que reposa el argumento es el siguiente: una cosa mala no se puede llamar útil para la realización de un bien. Lo cual supone otro principio sobreentendido: de lo contrario, el mal participaría del bien, ya que el medio participa de la naturaleza del fin. Por tanto, no es posible que el mal pueda ser considerado como un medio.

— Nada lo impide.

— Y todavía más: si adquiriéramos la medicina también a cambio de las riquezas, ¿nos parecería igualmente que también las riquezas son útiles en orden a la virtud?

e — También esto es así.

— ¿Y del mismo modo, a su vez, también todo con lo que podemos obtener riquezas?

— Sí, absolutamente todo.

— ¿Acaso, pues, crees que un hombre a cambio de acciones perversas y vergonzosas podría conseguir dinero que le permita adquirir la ciencia de la medicina, gracias a la cual podría oír, cosa que antes le era imposible? ¿Podría servirse de esto mismo para la virtud o para alguna otra cosa semejante?

— Creo que es así.

— Por tanto, ¿una acción perversa no sería útil para la virtud?

— No.

— No es, pues, necesario que los medios con que adquirimos las cosas útiles para cada fin sean ellos mismos útiles para este objetivo; pues podría parecer que, algunas
405a veces, las acciones perversas son útiles para algún bien. Y aún es posible explicarse mejor sobre esto[47]. Pues si lo que es útil para cada fin, sin lo cual éste no se produciría, no existiera antes, veamos, ¿cómo podrías responder a esto?: ¿es posible que la ignorancia sea útil de cara a la ciencia, o la enfermedad en orden a la salud, o la maldad para con la virtud?

— No podría decirlo.

---

[47] Aquí comienza el aspecto lógico de la prueba: si por medio se entiende todo lo que debe existir antes para que un fin se pueda realizar, se llegará a las consecuencias más absurdas y más contradictorias.

— En efecto, deberíamos convenir en que es imposible que hubiera ciencia donde antes no existía sino ignorancia, salud donde no había otra cosa que enfermedad, o virtud donde sólo existía maldad.

Afirmó que así era, según me parece.

— No parece, pues, necesario que aquello sin lo cual *b* no se cumple el fin sea también útil para este fin. Pues si no, la ignorancia nos parecería útil para la ciencia, la enfermedad para la salud y la maldad para la virtud.

No se dejaba persuadir fácilmente ante estos razonamientos de que todas estas cosas no fueran riquezas. Y al comprender que convencerlo sería igual que, según el dicho, cocer una piedra[48], le dije:

— Dejemos de lado estos argumentos, ya que no nos *c* ponemos de acuerdo sobre si cosas útiles y riquezas son lo mismo o no[49]. Pero ¿qué diremos sobre esto?: ¿acaso consideraríamos más feliz y mejor a un hombre si tuviera gran cantidad de necesidades relacionadas con su cuerpo y su régimen de vida, o si éstas fueran mínimas e insignificantes? Pero quizá también podríamos considerar la cuestión mejor aún de este modo, si alguien, comparando al hombre consigo mismo, examina en qué condiciones está mejor, si cuando se encuentra enfermo o cuando goza de salud.

— Pero esto —respondió— no precisa gran considera- *d* ción.

---

[48] Cf. ARISTÓFANES, *Avispas* 280. El sentido de proverbio es el de que uno trabaja inútilmente para llegar a un resultado. Hay también otras expresiones del mismo proverbio: «escribir en el agua», «lavar un ladrillo», «bordar una marmita» (cf. *CPG* I pág. 344; Z V, 27; D I, 45; App. III, 67 =I, pág. 430).

[49] Se alude de nuevo a la común etimología de *chrēsima*, «cosas útiles», *chrēmata*, «riquezas»: cf. *supra*, n. 34.

— Sin duda —dije— es fácil para cualquier hombre comprender que el estado de salud es mejor que el de enfermedad. ¿Y qué? ¿Cuándo resulta que tenemos más necesidades de todo tipo, cuando estamos enfermos o cuando gozamos de salud?

— Cuanto estamos enfermos.

— Así pues, cuando nos hallamos en un estado más deplorable, ¿es entonces cuando con mayor intensidad y frecuencia los placeres del cuerpo provocan nuestros de-
e seos y necesidades [50]?

— Así es.

— Por tanto, según este mismo razonamiento, ya que un hombre parece estar mejor cuando menores son sus necesidades, ¿así también cuando se trata de dos hombres, uno de los cuales desea y necesita con vehemencia muchas cosas, y el otro pocas y con mesura? Por ejemplo, el caso de hombres jugadores, y de otros bebedores, y de otros glotones, pues todo ello no es otra cosa que deseos [51].

— Sin duda.

— Y todos los deseos no son otra cosa que necesidades. Por tanto, los hombres que se sienten más necesitados se hallan en un estado peor que quienes no necesitan nada o muy poco.

406a — En efecto, pues comprendo que tales hombres son muy desdichados, y cuanto más desean, tanto más desdichados son.

---

[50] Platón desarrolla esta tesis en el *Filebo* 44e-45c: en el estado de enfermedad es cuando uno experimenta los deseos más vivos, los más intensos, y estos deseos buscan relajarse en los placeres corporales. Cf. asimismo *Gorgias* 493-495. Por otra parte, al final del capítulo I del *Económico*, que ha servido de modelo para el *Erixias*, Jenofonte describe la vida desventurada de los que están esclavizados por las pasiones.

[51] El término *epithymíai* suele traducirse por «pasiones», pero dándole el valor etimiológico de «deseos» el texto queda más claro.

— En consecuencia, ¿nos parece imposible que estas cosas sean útiles para un fin si no es que resulta que las necesitamos con relación a ese fin?

— Sí.

— ¿Es necesario, pues, que, si los bienes han de sernos útiles para aliviar las exigencias del cuerpo, los necesitemos, ciertamente, para este objetivo?

— Así me parece.

— Por lo tanto, quien resulta que tiene la mayor cantidad de cosas útiles para este fin, éste parece que tendrá también mayores carencias que paliar en este fin, puesto que, por fuerza, ha de tener necesidad de todas las cosas útiles.

— Creo realmente que debe ser así.

— Parece, pues, necesario, según este razonamiento, que quienes poseen mayores riquezas sean ellos también quienes mayores necesidades tengan en cuidar las exigencias del cuerpo, pues parece que las riquezas [52] son útiles a este fin. De modo que, por fuerza, nos parecerá que los más ricos son quienes se hallen en un estado más deplorable, ya que también carecen de mayor cantidad de bienes.

---

[52] Cf. *supra*, nn. 34 y 46.

AXÍOCO

INTRODUCCIÓN

El *Axíoco* se muestra, en cuanto a su apariencia externa, bastante distinto de los demás diálogos apócrifos, e incluso alejado del procedimiento usual en Platón, ya que, si bien al principio parece ser una conversación referida por Sócrates, más tarde, y sin transición alguna, el lector se encuentra en plena acción dramática. Los personajes principales son bien conocidos del lector de Platón: Axíoco, hijo de Alcibíades y tío del gran Alcibíades; Clinias, hijo de Axíoco [1]. Y junto a ellos, los secundarios no son menos familiares: el músico Damón y Cármides.

Respecto a la estructura, se distinguen en el diálogo dos partes, precedidas por una introducción. En ésta (364a-365c), Sócrates explica, que se hallaban paseando cerca del Ilisio, cuando salió a su encuentro Clinias en compañía de Damón y de Cármides. Clinias le expresa su preocupación por el estado de Axíoco, su padre, quien, enfermo y ante la muerte, soporta con gran dificultad el destino ya próximo. Requerida, pues, la presencia de Sócrates junto a Axíoco, el filósofo accede de buen grado a la petición. Axíoco, cuando llegan Clinias y Sócrates, ha recuperado algunas fuerzas, pero sigue lamentándose de su fin ya cercano. Sócrates inicia entonces un diálogo con Axíoco, con la intención de demostrar al moribundo, tan escasamente resignado, que la muerte no es nada temible, sino, por el contrario, deseable. Para ello, Sócrates se sirve, básicamente, de dos clases de argumentos: los primeros, de escasa repercusión en el abatido ánimo de Axío-

[1] Cf. PLATÓN, *Eutidemo* 275a, 271b, 273a, 274b.

co, insisten, sobre todo, en que la muerte supone abandonar todos los males que acechan la vida del hombre, pero omiten cualquier razón en favor de la inmortalidad del alma y de la felicidad subsiguiente a la muerte; los segundos, en cambio, revelan una marcada tendencia platónica y son los que logran convencer al enfermo y restablecerle su fuerza moral, ya que en ellos se exponen los motivos que permiten creer en la supervivencia del alma y en la felicidad que espera a los hombres en una existencia nueva y transformada.

En la primera parte (365d-370a), tres son los argumentos utilizados para persuadir a Axíoco de que es un error afligirse por perder la vida. Así, en el primero de ellos (365d-366c), Sócrates intenta hacer comprender a Axíoco la contradicción que hay entre lamentarse por una futura insensibilidad, por la pérdida de placeres y gozos de la vida, y hacerlo, al mismo tiempo, por la podredumbre en la tumba. El hombre, afirma Sócrates, es un compuesto de alma y de cuerpo y, cuando este compuesto se destruye, sigue subsistiendo la esencia del hombre, el alma, mientras que el cuerpo sólo es una fuente de desgracias y de miserias para la existencia humana. En consecuencia, abandonar la vida es pasar de un mal a un bien.

Axíoco, no entiende cómo, si la vida es un mal, un pensador *(phrontistḗs)* como Sócrates permanece en ella. La objeción de Axíoco sirve a Sócrates para reproducir unas palabras del sofista Pródico que constituyen un segundo argumento (366d-369b) encaminado a demostrar también que toda la vida del hombre no es otra cosa que una sucesión de males sin fin: la miseria y la aflicción atribulan al ser humano desde la infancia a la vejez, y prueba de ello es que los dioses arrebatan muy pronto la vida de aquellos a quienes aman de verdad. Además, hay que reconocer —como habría dicho el sofista de Ceos— que nadie, ni siquiera quienes se dedican a los asuntos de la ciudad [2], está contento con su suerte. Sócrates aprovecha ahora el desencanto ma-

[2] Cf. *infra,* 369b, donde la actividad política es definida como «la más liberal de las artes».

nifestado por Axíoco para insistir una vez más en que no es despreciable, ni mucho menos lamentable, la posibilidad que la muerte ofrece de huir cualquier género de vida. Para ello recurre a un nuevo argumento tomado en préstamo también a Pródico, quien habría afirmado que la muerte no puede afectar a los vivos, porque todavía existen, ni a los muertos, puesto que ya no existen y, por tanto, no se sienten afectados por nada. Axíoco, sin embargo, cree que tal afirmación no es más que uno de los muchos sofismas de actualidad, pero que escasamente sirven de consuelo.

Las palabras de Axíoco demuestran que todavía no se ha dejado persuadir por Sócrates, quien, en consecuencia, se ve en la necesidad de intentarlo a partir de ahora —en lo que constituye la segunda parte del diálogo (370b-372a)— con un cuarto argumento que hable en favor de la felicidad del alma tras la muerte. Así, Sócrates afirma que la razón más poderosa para creer en la inmortalidad del alma se hace por sí sola manifiesta al contemplar las grandes obras llevadas a cabo por el hombre, producto no de su naturaleza mortal, sino de su espíritu, que debe ser, por lo tanto, necesariamente divino. El alma, pues, perdurará después de la muerte en una vida mejor, e infinitamente deseable, de contemplación y de felicidad. Esta última argumentación (370b-370e) infunde confianza y coraje a Axíoco, el cual expresa la transformación que acaba de operarse en su abatido ánimo.

Sócrates, por su parte, todavía desea autentificar la certeza de tales aseveraciones con la ayuda del mito. Así, utiliza el relato del mago Gobrias para fundamentar la tesis precedente y describe con detalle el lugar en que descansan las almas tras la muerte, tal como se lee en las tablillas de Delos. Las almas justas gozarán de una felicidad sin límites en un recinto delicioso, mientras que las almas injustas serán sometidas a suplicios eternos para expiar sus crímenes. La idea fecunda del mito es, no obstante, que *todas* las almas son inmortales, y la distinción radica únicamente en que esta inmortalidad será feliz y dichosa, exenta de dolor, para las almas que hayan practicado el bien,

mientras que el sufrimiento y la aflicción no abandonarán jamás la existencia de las almas que hayan vivido injustamente.

Axíoco, pues, reconfortado y convencido por las palabras de Sócrates, pasa de temer la muerte a desearla con fervor, como si de una liberación se tratase.

Desde el punto de vista literario, el *Axíoco* está construido como un discurso de consolación [3]. Probablemente, el género consolatorio no se constituyó como forma literaria antes del académico Crantor de Solos [4], pero en germen ya existía, pues tanto poetas como prosistas desarrollaron desde siempre temas y motivos tendentes a calmar el sufrimiento y el dolor que, por los motivos más diversos —pobreza, esclavitud, exilio, enfermedad, muerte...—, embarga la existencia del hombre. Todos estos temas, ampliamente tratados por los rétores, formaban parte, sin duda, de sus repertorios [5]. Es posible, sin embargo, que ninguno de estos temas fuera tan popular y mereciera por ello más atención que el de la muerte [6]. Así, el *lógos epitáphios,* o elogio fúnebre que aúna el elogio y la consolación [7], es generosamen-

[3] Cf. *infra,* 364c, donde Clinias exhorta a Sócrates a ir junto al agonizante Axíoco como consolador: *aphikómenos oûn parēgórēson autón.*

[4] Cf. Buresch, *Consolationum a Graecis Romanisque scriptorum historia critica,* en *Stud. zur Klassischen Philologie,* Leipzig, 1886, pág. 4. Sobre el primer comentarista de Platón —del *Timeo*—, véase H. V. Arnim, «Krantor», *RE* 11, 1922, 1585-88, así como H. J. Mette, «Zwei Akademiker heute. Krantor von Soloi und Arkesilaos von Pitane», *Lustrum* XXVI (1984), págs. 7-94, donde se recogen los fragmentos, testimonios y bibliografía.

[5] Cf. Cicerón, *Tusculanas* III 34, 81.

[6] Cf. Luciano, *De luctu* XX, donde el escritor de Samósata satiriza la costumbre de convocar, en ocasión de un duelo, a los fabricantes de lamentaciones que deben recordar las calamidades antiguas. Tal costumbre era ciertamente antigua, ya que en los funerales de Héctor descritos por Homero los aedos mezclan sus *trenos* con los gemidos de las mujeres (cf. *Ilíada* XXIV 720 ss.).

[7] Ésta es, al menos, la definición de Platón en *Menéxeno* 236e.

te prodigado por los rétores y sofistas de la época clásica [8], a quienes tal vez parodia Platón en el *Menéxeno* [9]. De este modo, no es raro encontrar, en casi todas las escuelas, diálogos [10], disertaciones, cartas, tratados [11], que tienden todos al mismo fin: enumerar las miserias humanas y exhortar a desapegarse de la vida [12]. Los temas de estas obras se reducen, de hecho, a las dos hipótesis que Platón sugiere en la *Apología* (40c): a) quien ha muerto ya no existe y, por tanto, ningún sentimiento ni aflicción le alcanza; b) la muerte no es más que una transición, una salida de un lugar a otro. Ambas hipótesis fueron alternativa o simultáneamente desarrolladas por los autores de consolaciones. La idea central es que, si el alma desaparece, no hay por qué temer la muerte, que se transforma en una liberación de los ma-

---

[8] Cf. GORGIAS, 82 B, 5a, 5b, 6; también ISÓCRATES, en su *Evágoras*, discurso fúnebre por el rey de Chipre que había demostrado su valentía y coraje luchando contra los persas.

[9] PLATÓN, *Menéxeno* 234b, cita los nombres de Arquino —de quien se dice, además, que introdujo el alfabeto jónico para los documentos bajo el arcontado de Euclides (404 a. C.)— y de Dión —tal vez el embajador enviado a Persia con ocasión del tratado de Antálcidas (cf. JENOFONTE, *Helénicas* IV 8, 13, y el artículo «Dión», en *RE* V, 847)— como encargados de pronunciar el discurso sobre los muertos en la ceremonia fúnebre; cf. también el Pseudo Plutarco, *Vita X orat.* 832d. Por otra parte, en relación a los *epitáphia* o funerales públicos, que, según cuenta DIÓGENES LAERCIO (I 48), habrían sido introducidos por Solón, y un bello ejemplos de los cuales lo ofrece, entre otros oradores, TUCÍDIDES (II 35-46), es de imprescindible consulta el estudio de N. LORAUX, *L'invention d'Athènes*, París, 1981, *passim*.

[10] El *Fedón* platónico o el *Eudemo* de Aristóteles, homenajes de amistad y expresión de una esperanza que la muerte no puede destruir, puede incluirse en este género.

[11] Cf. PLUTARCO, *Consolat. ad Apollon.* 101f-122a, o CICERÓN, *Tusculanas*. Diógenes Laercio cita numerosas obras tituladas *Perì thanátou* entre las de autores como ANTÍSTENES (VI 17), JENÓCRATES (IV 12), HEGESIAS (II 94), TEOFRASTO (V 44). Se atribuyen también obras del género entre los estoicos y entre los epicúreos (cf. SÉNECA, *Epist.* 98, 9).

[12] Cf. CICERÓN, *Tusculanas* I 116.

les y miserias humanos [13]. Platón, no obstante, argumenta en favor de la inmortalidad y busca en la pervivencia del alma tras la muerte los motivos de consuelo y de esperanza [14].

Todos estos temas, desarrollados en todas las épocas, diseminados en las obras de forma y de tendencia más variada, fueron recogidos y agrupados por el académico Crantor (*ca.* 300 a. C.), el cual pasa por haber creado el género de la consolación en su célebre y admirado tratado titulado *Perì pénthous,* cuya influencia fue muy notable [15]. Esta obra no se ha conservado, pero gracias principalmente a la utilización que hicieron de ella Plutarco en la *Consolatio ad Apollonium* y Cicerón en el libro I de las *Tusculanas,* es posible rastrear sus líneas principales. El *Perì pénthous* estaba destinado a Hipocles para consolarlo por la muerte de sus hijos y constituía una exhortación en la que el autor había acumulado todos los motivos —incluso los más opuestos— apropiados para calmar el dolor de su amigo. Como el Sócrates de la *Apología* platónica, parece que sostuvo, por una parte, la hipótesis de la destrucción total del hombre y la consiguiente completa desaparición de sensibilidad, y, por otra, la de la inmortalidad del alma unida a las alegrías y gozos de una vida posterior. Así pues, alrededor de ambas hipótesis debían agruparse los diferentes y habituales lugares comunes, si bien las escuelas se especializaron en uno u otro género de consolación, clasificándose los diferentes temas y las distintas argumentaciones, de modo

[13] Este tema se convirtió en un lugar común tratado en diversas escuelas. Así, el orador Antifonte los enumeraba complacido para poner de manifiesto el poco valor de la vida humana (DK II, 80 B, fr. 49, 51, 54). Alcidamante, discípulo de Gorgias, alababa la muerte porque era liberadora (cf. ESTOBEO, *Flor.* 120, 3; véase también el artículo «Alkidamas» de *RE* I, 1533-1539). Cicerón recuerda que Hegesias provocaba en sus auditorios el deseo de quitarse la vida (*Tusculanas* I 83, 84). Epicuro, por su parte, insistía en que la muerte equivale a privación absoluta de sensibilidad (*Carta a Meneceo* 124-126).

[15] Cf. CICERÓN, *Acad.* II, XLIV, 135; DIÓGENES LAERCIO, IV 27. También A. PAPARO, «Crantore poeta», en I. GALLO (ed.), *Miscellanea filologica,* Salerno, 1986, págs. 57-72.

que cada escuela encauzó su propio método particular, conforme a su tendencia filosófica [16].

Puede comprenderse así mejor el medio que generó el *Axíoco*. No obstante, no es tan fácil establecer a qué se deben las similitudes entre el diálogo y el *Perì pénthous* ni si el autor del diálogo es un precursor o un imitador de dicha obra. A pesar de ello, la reputación y la celebridad de Crantor entre los antiguos es un dato en favor de su originalidad.

El *Axíoco* era conocido en el siglo I d. C. y ya se contaba probablemente entre los apócrifos de Platón [17]. Clemente de Alejandría, por el contrario, cita un pasaje de la obra y la atribuye al fundador de la Academia, en el s. III d. C. Estobeo transcribe en su *Antología* casi la mitad del diálogo bajo el nombre de Platón. Sin embargo, nadie en la actualidad sostiene esta tesis, ya que «si la autoridad de Trasilo no basta, una lectura atenta en la obra no ofrece resquicio alguno de duda» [18], dadas las grandes diferencias, tanto de lengua como de composición o de doctrina [19], entre los escritos platónicos y esta mediocre disertación de rétor. Por otra parte, al haber mencionado los antiguos un *Axíoco* entre las obras de Esquines [20], no ha faltado entre los críticos modernos quien haya defendido tal autoría [21]. No obstante, el diálogo pseudoplatónico no responde, en modo alguno, a la opinión que merecían a los antiguos las obras de Esquines, verdaderos modelos de la prosa ática [22]. Además, algunos

---

16 Cf. CICERÓN, *Tusculanas* III 31, 34, 76, 81.

17 Trasilo, según el catálogo conservado por DIÓGENES LAERCIO (III 57), lo incluía entre los diálogos unánimemente rechazados.

18 Cf. J. SOUILHÉ, *Platon. Dialogues apocryphes*, XIII, 3.ª parte, París, 1930, pág. 124.

19 Cf. M. CHEVALIER, *Étude critique du dialogue pseudoplatonicien l'Axiocos sur la mort et sur l'inmortalité de l'âme*, París, 1915, págs. 15-24.

20 Cf. DIÓGENES LAERCIO, II 61.

21 Así, BURESCH, *cit.* (n. 4), pág. 15.

22 Cf. DIÓGENES LAERCIO, II 60-61. También M. CHEVALIER, *cit.* (n. 19), pág. 25.

desarrollos y expresiones, así como una frase entera que la tradición transmite como perteneciente al *Axíoco* de Esquines, no aparecen en el diálogo pseudoplatónico [23], lo cual ha hecho suponer a Buresch que la obra ha sido transmitida de forma incompleta. Sin embargo, tal idea no pasa de ser una posición desesperada, y cualquier intento de reconstrucción nada justifica, ya que, por el contrario, tal como lo leemos, el diálogo se explica suficientemente, al tiempo que manifiesta los desaciertos y las torpezas del autor, pero no permite adivinar ninguna laguna en el texto.

También entre los discípulos inmediatos de Platón se ha querido descubrir al autor del diálogo. Así, Marsilio Ficino piensa en Jenócrates y llama la atención sobre el hecho de que Diógenes Laercio (IV 12) cita un *perì thanátou* entre las obras de aquél. Otto Immisch considera también que el *Axíoco* debió de ser escrito en el ambiente de la Academia en una época no demasiado alejada de la de Platón [24], y, por tanto, sugiere el nombre de Polemón, sucesor de Jenócrates. No obstante, en contra de la atribución a un académico del siglo IV a. C., además de las objeciones de detalle que Chevalier [25] ha puesto de relieve, algunos otros aspectos y caracteres esenciales son indicio evidente de que el diálogo fue compuesto en una fecha mucho más tardía.

En primer lugar, el estilo mismo de la obra es ya una dificultad para situar a su autor en la época clásica. El diálogo abunda en términos poéticos, expresiones extrañas y giros inusuales, difícilmente explicables para un griego del siglo IV a. C., son frecuentes los neologismos y la sintaxis adolece en ocasiones de ciertas irregularidades [26]. Chevalier elaboró en una veintena de

---

23 La palabra *alektruonotróphoi*, que según POLLUX (*Onom.* VII 135) se encontraba en el *Axíoco* de Esquines, no aparece en nuestro diálogo, ni tampoco todo un desarrollo contra Alcibíades (cf. ATENEO, V 220c).

24 Cf. O. IMMISCH, *Philologische Studien zu Plato. Erstes Heft, Axiochus*, Leipzig, 1896.

25 Cf. n. 19.

26 Cf. *infra*, 364b o 365b, donde se observa un uso desconcertante de las preposiciones: *pròs soû* en el sentido de «en lo que a ti concier-

páginas un léxico de esta lengua muy poco clásico y nos advierte de que la lista no es exhaustiva (págs. 44-63). Tan gran cantidad de construcciones o de palabras tan poco armónicas con la lengua de los siglos IV-III a. C. en una obra tan corta hacen sospechar una redacción tardía del escrito.

Por otra parte, el autor del diálogo muestra un gusto especial por las descripciones detalladas de lugares o por los recuerdos de tipo histórico, y se hace eco de las instituciones vigentes en el momento en que quiere situar la escena, sin escatimar erudición a algunas de sus observaciones. Para los hechos muy conocidos, como los acontecimientos más importantes de la vida de Sócrates o la topografía de algunos lugares de la ciudad de Atenas, la dificultad no es demasiado grande. Sin embargo, otros detalles no están exentos de anacronismos. Por ejemplo, en las distintas alusiones a la educación del niño o a la institución de la efebía (366d-367b), ciertos pormenores no concuerdan en absoluto con la información facilitada por los autores de la época o por la documentación epigráfica. Así, ningún otro texto menciona al *paidotríbēs* entre los maestros del niño; ni *kritikós* fue la denominación clásica para designar a uno de los profesores del adolescente; ni tampoco la fórmula con la que se expresa la entrada del joven entre los efebos es la que se utilizó habitualmente; o la alusión a que el Areópago era todavía el encargado de vigilar la formación de los jóvenes difícilmente habría sido suscrita por un contemporáneo de Sócrates y de Platón.

Son, por el contrario, algunas ideas y expresiones tomadas en préstamo a autores y escuelas más recientes las que mejor evidencian el origen tardío del diálogo. Hay, en primer lugar, una estrecha relación entre algunos pasajes del *Axíoco* y las doctrinas de Epicuro [27], especialmente en lo que respecta a la concepción

---

ne», o *échein perì* + acusativo, significando «convenir». Otras perífrasis tardías son *hoi perì Theraménēn* (368d), *toùs perì Hērakléa* (371e), en lugar del giro en genitivo.

[27] Cf. *Axíoco* 369b-c, y la *Carta a Meneceo* (DIÓGENES LAERCIO, X 124-127), donde se desarrolla el tema de que la muerte nada tiene que

sobre la naturaleza del hombre como un ser compuesto y al significado de la muerte. Para el autor del *Axíoco*, el alma y el cuerpo constituyen una síntesis que será destruida por la muerte: es entonces cuando el alma se dirige al lugar que le es propio, mientras que el cuerpo no es el hombre [28]. Ahora bien, para Epicuro el hombre es el compuesto [29]. No es difícil observar cómo el autor del diálogo aprovecha la doctrina de su modelo, pero su eclecticismo lo traiciona, al no darse cuenta de que Platón y Epicuro son difícilmente reconciliables, cuando afirma, por una parte, que no hay existencia tras la muerte (365e) y prueba tal argumento con la disolución del alma y del cuerpo; pero, por otra parte, reemplaza la personalidad con la persistencia del alma. Toda esta descripción del alma revela trazos epicúreos, ya que la teoría del alma extendida a través de los poros del cuerpo o la metáfora de la tienda para designar el cuerpo (365e-366b) no ofrecen duda de su filiación [30].

Pero, junto a un conocimiento de doctrinas epicúreas, el anónimo autor no ignora el *Perì pénthous* de Crantor: antes bien, parece que se ha querido escribir en forma dramática una consolación, de acuerdo con el modelo del género. Seguramente a él debe el *Axíoco* la idea del doble tema de argumentos tendentes a tranquilizar del temor por la muerte: por una parte, la insensibilidad total del cuerpo tras la separación del alma; por otra, el gozo y alegría de la inmortalidad. No hay duda de que todos los desarrollos sobre los males de la vida se encontraban ya en Crantor [31], así como la leyenda de Agamedes y de Trofonio, o

ver con nosotros. No obstante, SEXTO EMPÍRICO (*Contra math.* I 285) atribuye a Epicuro el origen y el sentido de esta máxima.

[28] Cf. *infra*, 365e: «nosotros somos alma».

[29] Cf. PYRRH., *Hypolyp.* III 229.

[30] Sobre la teoría epicúrea, cf. DIÓGENES LAERCIO, X 63.

[31] Cf. PLUTARCO, *Consol. ad Apoll.* 115b; CICERÓN, *Tusculanas* I 34, 83.

la de los hijos de la sacerdotisa de Argos, referidas en el mismo sentido por Plutarco y Cicerón. De igual modo, la forma de expresar determinadas ideas atestigua bien el parentesco de ambos escritos [32].

No menos significativa es la influencia del cinismo en el diálogo, dados los notables puntos de contacto, señalados por buena parte de los críticos, entre algunos lugares del *Axíoco* y fragmentos de moralistas cínicos del siglo III a. C., tanto por el vocabulario como por la construcción de determinados temas. El pasaje sobre las penas de la vida y sobre las miserias de la infancia (366d-e) reproduce textualmente un pensamiento de Crates referido por Teles; la degeneración provocada por la vejez (367b) recuerda una descripción análoga de Bión de Borístenes [33]. Es evidente que tales influencias impiden designar al *Axíoco* una fecha de composición anterior a finales del siglo III a. C.

En este sentido, Chevalier opina que el diálogo encaja bien con el movimiento de ideas representado por el neopitagorismo, y no parece, por tanto, anterior a principios del siglo I a. C. El eclecticismo de esta obra sería, pues, fiel reflejo de una época de sincretismo en la que las distintas escuelas trataban de conciliar doctrinas dispares, cuando se establecen aproximaciones principalmente entre platonismo y estoicismo, intentadas por Panecio y Posidonio por parte estoica, y por Antíoco en nombre de la Academia. Así, los argumentos preferidos del pseudoplatónico —los que tratan de convencer a Axíoco para que se resigne y desee, al mismo tiempo, la muerte— fueron muy populares entre

---

32 Cf. *Axíoco* 367c; PLUTARCO, *Consol. ad Apoll.* 108e-f, 109a; CICERÓN, *Tusculanas* I 47, 113, 114.

33 Cf. O. HENSE, *Teletis reliquiae,* Leipzig, 1909, 38, 4, págs. 10, 14. DIELS (DK, II, pág. 276, n. 6), por su parte, sugiere la hipótesis de que tal vez el nombre del sabio Bías sea un error de lectura en lugar del nombre del cínico Bión (cf. J. F. KINDSTRAND, *Bion of Borysthenes. A collection of the Fragments with introduction and commentary,* Upsala, 1976).

los autores de época romana [34], siendo notable que Cicerón utilizara tales *lógoi perì tês athanasías* y los atribuyera a los pitagóricos [35]. Por último, el mito que cierra el diálogo es asimismo de inspiración pitagórica. Sócrates explica, reproduciendo las palabras del mago Gobrias, las peregrinaciones del alma tras la muerte, cómo son sometidas al juicio de Minos y de Radamanto, y el destino feliz o desdichado que les aguarda según hayan sido o no justas, describiendo con detalle la estancia divina de las almas virtuosas y la región donde los impíos expían, sometidos a suplicios, su anterior existencia injusta. Tales revelaciones recuerdan los mitos escatológicos del *Gorgias*, del *Fedón* o del libro X de la *República*, que reproducen por su parte, las tradiciones órfico-pitagóricas. No obstante, sin excluir una imitación directa de Platón, dichas coincidencias pueden justificarse en el contexto de una época en que es de actualidad la literatura místico-pitagórica, y, en consecuencia, no es extraño encontrar un relato de estas características en la obra de un autor que no parece ajeno al movimiento filosófico de su momento. Así, para describir el infierno, recurre a imágenes frecuentes en las descripciones escatológicas del siglo I a. C., tales como las fuentes de agua pura (371c), o los banquetes bien ordenados (371d); la expresión *chôros eusebôn* para designar la residencia de los bienaventurados es asimismo de época romana; o la confusión de la Erinias y de las Venganzas, con la atribución a estas últimas de antorchas encendidas, y la leyenda de la jarra de las Danaides son también suspectas de una redacción reciente [36].

---

[34] Cf. Brinkmann, «Beiträge zur Kritik und Erklärung des Dialogs *Axiochos*», en *RhM* LI (1896), págs. 441-455, cita numerosos escritores de este período que han desarrollado ampliamente este tema, y compara con el *Axíoco* (370b-c) especialmente un pasaje de Filón (cf. *Quod det. potiori insid.*, Cohn I, 278, 87).

[35] Cf. Cicerón, *De senectute* 21, 78.

[36] Cf. M. Chevalier, *cit.* (n. 19), págs. 92-100, donde puede hallarse una crítica minuciosa de cada uno de esos elementos que hacen pensar en una elaboración más reciente del diálogo que la época de Platón.

En conclusión, quizá no sea arriesgado afirmar que el *Axíoco* fue escrito en la época de sincretismo que precedió a la era cristiana, pues el autor ha manejado y mezclado argumentos utilizados por diversas escuelas: las concepciones materialistas de los epicúreos con el espiritualismo de Platón o doctrinas cínicas, mientras que algunas teorías proceden de rétores y de sofistas antiguos [37], sin olvidar la obra de Crantor. Así pues, el autor del *Axíoco* podría ser un académico del siglo I a. C., más rétor que filósofo, como lo manifiestan la predilección por los términos raros y la preocupación literaria, en detrimento de la naturalidad y de la verdadera psicología [38]. No obstante, tal vez sea exagerado afirmar —tal como lo hace Immisch— que el diálogo es un ataque contra el epicureismo dentro de la polémica entre los filósofos de la Academia y los del Jardín, ya que los argumentos epicúreos no tienen en el diálogo la misma eficacia para convencer a Axíoco que los espiritualistas platónicos. El autor del *Axíoco,* de hecho, aprovecha, sin renovarlos, temas bien conocidos de uno u otro signo y trata de desarrollar, en forma de diálogo, los viejos argumentos de las consolaciones. De este modo, se vincula con el fundador de su escuela, Platón, y

---

[37] No es imposible que Pródico haya inspirado algunas de las ideas que en el presente diálogo le son atribuidas, aunque los críticos se muestran muy divididos al respecto. Zeller, Buresch, Immisch, Döring, Gomperz ven reminiscencias de Pródico, al menos en lo que concierne a las fatigas y penas de la vida humana, mientras que Feddersen, Brinkmann, y Wilamowitz piensan que el autor del diálogo ha de referirse a fuentes más tardías. Diels incluso incluye el pasaje del *Axíoco* entre los fragmentos dudosos de PRÓDICO (II 77 B, 9). Es posible que en el diálogo haya algún residuo de las enseñanzas del sofista de Ceos, aunque adaptadas por el autor del diálogo. Nestle, en la última edición de Zeller, llama la atención sobre el hecho de que la frase *tína tên toû bíou hodòn enstésontai* (367a) es un eco de la encrucijada en que también Heracles, como todos los jóvenes cuando pasan de la niñez a la juventud, se encontró: «si han de tirar para su vida por el camino de la virtud o si por el del mal» (cf. JENOFONTE, *Mem.* II 1, 21).

[38] Cf. *infra,* 370e, desde el moribundo Axíoco recuerda a los rétores.

con Crantor, y el hecho de que el autor del diálogo perteneciera a la Academia justifica quizá mejor la presencia de este opúsculo en el *corpus platonicum,* aunque, con acierto, los críticos competentes han rechazado desde siempre su autenticidad y Trasilo no dudó en incluirlo en la lista de diálogos apócrifos.

AXÍOCO

SÓCRATES, CLINIAS, AXÍOCO

SÓCRATES.— Salía hacia el Cinosarges [1] y estaba cerca del Ilisio, cuando me llegó una voz de alguien que gritaba: «¡Sócrates, Sócrates!». Al volverme para saber de dónde venía, veo que Clinias, hijo de Axíoco [2], corría hacia 364a

[1] El Cinosarges, como los otros dos famosos gimnasios de Atenas, la Academia y el Liceo, se hallaba fuera de los muros de la ciudad. Estaba consagrado a Heracles (cf. HERÓDOTO, V 63), en cuyo honor se celebraban unos juegos en memoria de un hecho sucedido tras la apoteosis del semidiós: durante el sacrificio, una perra blanca habría devorado las ofrendas del altar (cf. PAUSANIAS, I 19, 3). El Heracleo fue el lugar elegido por el cínico Antístenes para reunir y conversar con sus adeptos, de donde procedería, en consecuencia, el nombre de la secta (cf. DIÓGENES LAERCIO, VI 13).

[2] Cf. PLATÓN, *Eutidemo* 275a-b, donde se describe con detalle la genealogía de ambos personajes, nieto e hijo, respectivamente, de Alcibíades el viejo, primo y tío de Alcibíades el joven: todos ellos, por tanto, miembros de la aristocrática y poderosa familia de los Eupátridas. En el citado diálogo de Platón, Clinias es el joven a quien los sofistas Eutidemo y Dionisodoro, por consejo de Sócrates, ponen a prueba para persuadirle de que es necesario filosofar y ocuparse de la virtud, demostrando que ellos son capaces de enseñarla mejor y más rápidamente que nadie. Asimismo, JENOFONTE, en *Banquete* IV 12, elogia la belleza de Clinias, cuyo aspecto gallardo y distinguido es destacado también por PLATÓN en *Eutidemo* 271b.

la fuente Calírroe con Damón, el músico[3], y Cármides, hijo de Glaucón[4]. Aquél era su maestro de música, y éste uno de sus compañeros, a quien él amaba y por quien, al mismo tiempo, era amado. Decidí, pues, apar-
b tarme de mi camino y salir a su encuentro, para reunirme más fácilmente con ellos. Clinias, llorando, me dijo: «Sócrates, ahora es el momento oportuno para que demuestres tu tan celebrada sabiduría. Mi padre está afectado por una repentina enfermedad, se encuentra frente al tér-
c mino de su vida y soporta con tristeza este final, aunque antes se burlaba de los que temían la muerte y dulcemente se reía de ellos. Ven, pues, y confórtalo, según acostumbras, para que vaya sin gemir a su destino, y para

---

[3] Natural de Atenas (cf. PLUTARCO, *De musica* 1136e), Damón fue uno de los más importantes escritores griegos sobre música. Discípulo de Pródico y tutor de Pericles, PLATÓN (*República* 400a-c) le atribuye determinados puntos de vista sobre los efectos éticos de algunos ritmos, y se reconoce de acuerdo con el músico en que cualquier cambio en los modos musicales conmueve incluso las leyes fundamentales que rigen el Estado (*ibidem*, 424c; cf. E. MOUTSOPOULOS, *La musique dans l'oeuvre de Platon*, París, 1959). Para los testimonios y fragmentos, cf. H. DIELS, *Vorsokr.* I, 37 (25 A), págs. 381-384, y también F. LASSERRE, *Plutarque de la Musique*, Lausanne, 1954, págs. 74 y ss. Cf. A. BARKER, *Greek Musical Writings: I. The Musician and his Art*, Cambridge University Press, 1989, págs. 168-169; G. COMOTTI, «The Musical Ideas of Damon», en *Music in Greek and Roman Culture*, Baltimore-Londres, 1989, págs. 29-32.

[4] Glaucón era el padre de Perictíona, la madre de Platón. Cármides es, por tanto, tío del filósofo. Pertenecía al círculo de los amigos de Sócrates (cf. PLATÓN, *Banquete* 222b, *Protágoras* 315a) y, además de ser citado varias veces en los diálogos platónicos, a uno de ellos da su nombre. JENOFONTE, en *Memorables* III 7, explica que fue Sócrates quien animó a Cármides a tomar parte en la vida política, participando con su primo Critias en la revolución oligárquica de los Treinta Tiranos. Murió en el año 403, luchando contra los demócratas de Trasibulo.

que yo pueda ofrecerle aún, entre otros, este testimonio de piedad filial». «No te faltará mi ayuda, Clinias, en nada que sea sensato, y sobre todo si me llamas para un cometido sagrado. Apresurémonos, pues; ya que, si está así, hemos de ir de prisa».

CLINIAS.— Solamente con verte, Sócrates, se aliviará. Pues ya muchas veces le ha sucedido el recuperarse de alguna semejante indisposición.

Recorrimos rápidamente la calle que sigue la muralla *d*
hasta las puertas Itonias, ya que Axíoco vivía cerca de las
puertas, junto a la estela de las Amazonas[5]. Lo encontra- 365*a*
mos cuando ya había recuperado los sentidos[6], fuerte de cuerpo, pero débil de ánimo y muy necesitado de consuelo, porque repetidamente se inclinaba hacia delante y gemía, llorando y dando golpes de manos. Al verlo, le dije: «Axíoco, ¿qué es esto? ¿Dónde están tu jactancia de antes, tus continuos elogios de la virtud y el firme coraje
que había en ti? Como un luchador cobarde, parecías vale- *b*
roso en el gimnasio y has fallado en el combate. ¿Por qué con circunspección, como un hombre de edad avanzada y que atiende a razones, y, si no hay otra causa, como ateniense, no meditas acerca de la naturaleza lo que es de dominio común y todo el mundo repite, a saber, que la vida es un corto destierro y que, después de haberlo pasado de forma conveniente, es preciso someternos al destino

[5] Las puertas Itonias, junto a las que se alzaba la estela de las Amazonas (cf. PAUSANIAS, I 2, 1; 15, 1-2), estaban situadas al sur de la ciudad antigua, hacia el río Ilisio y el templo de Zeus Olímpico.

[6] Traducimos por «sentidos» el plural griego *tàs haphàs*, que designa propiamente el tacto. El uso del plural es aquí un tanto extraño, salvo si se entiende que, por sinécdoque, uno de los sentidos ha sido tomado por el conjunto de ellos.

con ánimo, aunque no entonemos un peán[7]? Comportarse con tanta cobardía y aferrarse tanto a la vida ¿no es una actitud pueril e indigna de una edad madura?».

c AXÍOCO.— Me parece, Sócrates, que estas palabras tuyas son verdaderas y justas. Pero, no sé cómo, al llegar a este temible momento, las reflexiones firmes y elevadas se esfuman sin darme cuenta y las desprecio, mientras que cobra fuerza y lacera de modo diverso en mi espíritu un cierto temor de verme privado de esta luz y de estos bienes, de yacer, invisible e ignorado, pudriéndome en algún lugar, transformado en larvas y gusanos.

d SÓC.— Pero unes, Axíoco, con negligencia y sin reflexión, la sensibilidad a la insensibilidad, y haces y dices cosas contradictorias, sin darte cuenta de que te lamentas por falta de sensibilidad y al mismo tiempo penas por la podredumbre y por la privación de placeres, como si murieras para vivir de nuevo y no para transitar hacia una completa insensibilidad, la misma que antes del nacimiento. Por tanto, así como en el gobierno de Dracón y de Clístenes no te afligía ningún mal —pues todavía no existías para que te pudiera afectar—, así, tampoco te sucederá des-
e pués de la muerte, pues no existirás para que te pueda sobrevenir. Ahuyenta, pues, todas estas sandeces y piensa que, una vez destruido el compuesto y al quedarse el alma en su lugar propio, el cuerpo que resta, hecho de tie-
366a rra y sin razón, ya no es el hombre. Porque nosotros somos[8] criatura inmortal encerrada en una prisión mortal.

[7] Sobre el peán, himno cantado por hombres con motivos varios y cuyo nombre deriva, precisamente del grito ritual del coro, *iḕ paián*, que responde al proemio del solista, cf. F. R. ADRADOS, *Orígenes de la lírica griega*, Madrid, 1976, págs. 81-84.

[8] Cf. PLATÓN, *Alcibíades I* 130a-c, donde se expone la doctrina de que el hombre es alma y no cuerpo.

Y esta vestidura nos la ha encajado, para nuestro mal, la naturaleza [9]: a ella conciernen los placeres vanos, efímeros y mezclados con un sinfín de penalidades; a ella también los dolores profundos, duraderos y exentos de placer; enfermedades e inflamaciones de los órganos sensitivos, e incluso los males internos, todo lo cual el alma, diseminada por los poros del cuerpo, necesariamente padece, deseando con ardor el éter celestial, connatural a ella, y está sedienta de él, anhelante de la existencia y de los coros de allá *b*
arriba. De modo que abandonar la vida es cambiar un mal por un bien.

AX. — Entonces, Sócrates, si piensas que la vida es un mal, ¿por qué permaneces en ella? Especialmente tú, que eres un pensador y que sobrepasas en inteligencia a la mayoría de nosotros [10].

SÓC.— Axíoco, tu testimonio sobre mí no es verdadero, sino que, como el pueblo ateniense, crees que yo, porque indago las cosas, soy conocedor de algo. ¡Ojalá entendiera de las cosas comunes tanto como alejado estoy de las sublimes! Y esto que voy a decir son ecos del sabio *c*
Pródico por los que pagué una vez media dracma, en otra ocasión dos dracmas, y aun cuatro dracmas. Pues este hombre nunca enseña gratis [11], sino que siempre tiene costumbre de repetir el dicho de Epicarmo, «una mano lava la otra» [12]: da algo, para recibir algo. Hace poco, hizo

---

[9] Cf. PLATÓN, *Fedón* 82e. El uso del término *skênos* para designar el cuerpo aparece ya en Demócrito (*DK*, II 55 B, 37, 223, 107), así como en HIPÓCRATES, *Perì kardíēs* 7 (L., IX, págs. 80-92), o en *Perì anatomíēs* 1 (L., VIII, págs. 538-540).

[10] Cf. PLATÓN, *Apología* 18b; 34e.

[11] Cf. PLATÓN, *Hipias Mayor* 282c, *Crátilo* 384b.

[12] Cf. DK I, 23 B, 30. Epicarmo fue un comediógrafo siciliano del siglo v a. C., a quien se atribuyen además un considerable número de

una demostración en casa de Calias, hijo de Hipónico [13], y dijo sobre la vida tales cosas que casi estuve a punto de borrarme de ella, y desde entonces, Axíoco, mi alma suspira por la muerte.

AX. — ¿Cuáles fueron, pues, sus palabras?

d SÓC.— Te explicaré lo que recuerdo. Decía:

«¿Qué edad está exenta de tristezas? ¿No llora el niño en el instante de nacer y empieza por la pena la vida? A buen seguro, no se libra de ningún sufrimiento, sino que le causan dolor el hambre, el frío, el calor, los golpes, y, como todavía no puede expresar lo que le pasa, llora y sus lágrimas son la única voz de su descontento [14]. Al llegar a los siete años, después de haber resistido mu-

obras de carácter filosófico y científico (cf. TEÓCRITO, *Ep.* 18), hasta el punto de que, a juicio de Alcimo, Platón mismo habría derivado buena parte de su doctrina de Epicarmo (cf. DIÓGENES LAERCIO, III 7, 9), al que la tradición hace también discípulo de Pitágoras (cf. PLUTARCO, *Numa* 8).

[13] Calias, hijo de Hipónico, pertenecía a una de las más ricas familias de Atenas; era primo de Arístides y cuñado de Cimón. Luchó en la batalla de Maratón y venció por tres veces en Olimpia en la carrera de carros. Destacó, sobre todo, por su actividad diplomática, siendo el principal negociador en el cese de hostilidades entre Atenas y Persia, la llamada «Paz de Calias» (cf. C. SCHRADER, *La Paz de Calias*, Barcelona, 1976), y probablemente también negoció con Esparta la Paz de los Treinta Años. Cf. el pseudoplatónico *Erixias* 395a, donde se le cita como paradigma de riqueza, y n. 15 de la pág. 361 de este volumen.

[14] Cf. LUCRECIO, *De rerum natura* V 222-227.

chas penalidades, se presentan pedagogos [15], gramáticos [16], *e* profesores de gimnasia [17], para tiranizarlo. Cuando ha cre-

[15] Cuando la educación colectiva se convirtió en la regla habitual para la formación de los jóvenes, en la figura del *paidagōgós* subsistió, en cierta forma, un elemento privado. Generalmente, era un esclavo encargado de acompañar al niño de casa a la escuela o a la palestra, llevándole sus pequeños enseres, la linterna para alumbrarle el camino, e incluso al niño mismo. Sin embargo, el *paidagōgós,* a pesar del poco prestigio de que gozaba (cf. PLUTARCO, *De liberis educandis* 4a, 12a; PLATÓN, *Lisis* 233a-b), respondía también de la formación moral del joven con su ejemplo, cotidiano contacto —que podía llegar a ser para el adolescente una insoportable tiranía— y atenta y continua vigilancia, complementando así la instrucción técnica compartida por los diversos maestros.

[16] El *grammatistḗs* era el maestro encargado de enseñar las primeras letras y números al niño, siendo considerado el maestro por excelencia, puesto que en ocasiones se le llamaba también *didáskalos* (cf. HERODAS, 3). En la época de Pericles, ya estaba bien establecido que el niño, juntamente con la instrucción recibida del *paidotríbēs* y del citarista, frecuentara la escuela donde aprendería a leer y escribir y los primeros rudimentos de cálculo. Así, Plutarco destaca, entre las muestras de buena acogida que recibieron las mujeres y los niños atenienses refugiados en Trezén, poco antes de la Batalla de Salamina, el hecho de que no sólo serían mantenidos a expensas de la ciudad, sino que además pagarían los honorarios de los maestros de escuela (cf. *Temístocles* 10).

[17] El *paidotríbēs* estaba encargado de la educación física de los efebos en la palestra, pero ningún texto, salvo este pasaje del *Axíoco,* lo incluye entre los maestros de los niños (cf. ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses* 42), quienes, sin embargo, eran instruidos por maestros de gimnasia privados hasta que alcanzaban la edad de la efebía. Los padres contrataban para sus hijos cursos de educación física por un precio establecido, que hacia el año 320 a. C. era de 100 dracmas (cf. ATENEO, XIII 584e). El *paidotríbēs,* a medida que la efebía, en funcionamiento hasta el 260-270 d. C., se va convirtiendo en un instituto superior de educación física, ve acrecentada su consideración y llega a ser, más que un monitor de gimnasia, un auténtico educador que a su competencia deportiva añadía un profundo conocimiento de las leyes de hi-

cido, los críticos [18], geómetras, instructores militares [19], toda una plétora de déspotas. En el momento que es inscrito

---

giene y de medicina (cf. GALENO, *San. tu.* II 1; 12). La educación física ofrecida a los jóvenes aprovechó el desarrollo considerable que había alcanzado la ciencia gimnástica por la importancia concedida al deporte profesional (cf. FILÓSTRATO, *Gimnástico,* donde se halla un minucioso análisis de las cualidades requeridas en cada especialidad atlética). En la instrucción impartida por el *paidotríbēs,* además de práctica, había también estudio reflexivo de los distintos movimientos y posiciones *(schḗmata)* que el luchador podría utilizar más tarde en el curso del combate. Por otra parte, el testimonio de Isócrates permite comprender hasta qué punto para los griegos el cultivo del cuerpo era paralelo al del alma, pues si bien hay dos ciencias diferenciadas para cada uno de ellos, la educación física y la filosofía, ambas andan paralelas en sus enseñanzas, ejercicios y demás cuidados, ya que el aprendizaje y práctica de las formas del *lógos* corresponden, en lo que se refiere a la cultura del espíritu, a los esquemas corporales en el arte que enseña el profesor de gimnasia (cf. *Antídosis* 183).

18 El término *kritikós* utilizado por el autor del diálogo para designar al encargado de adiestrar al joven, tras abandonar la escuela elemental, en el estudio e interpretación de los textos de los poetas y de los autores considerados clásicos, revela a juicio de H.I. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité,* I, París, 1948, pág. 242, un ambiente filosófico de tendencia cínica, puesto que generalmente se denomina a esta especie de profesor de literatura *grammatistḗs* (cf. n. 15) o instructor primario en tanto que maestro de lectura, escritura y cálculo; cf. también SEXTO EMPÍRICO, *Adv. math.* I 49.

19 Se refiere, probablemente, a los *hoplómachoi,* es decir, a los maestros que enseñaban a los efebos los movimientos y los golpes practicados en los combates de hoplitas (cf. PLATÓN, *Leyes* VII 813e). Hay que tener en cuenta que, si bien la efebía era la institución militar clásica, la nueva táctica democrática de infantería pesada no exigía del combatiente una excesiva cualificación técnica, de modo que los ejercicios pre- o para-militares de la vieja educación aristocrática son paulatinamente descuidados, convirtiéndose la *hoplomachía* en una técnica deportiva tendente a una perfección formal que la alejaba de las condiciones reales del combate: ya Heródoto (VI 92) se sorprende de que un campeón de esgrima

entre los efebos[20], el cosmetes[21] y el miedo a los golpes; luego, el Liceo y la Academia, los gimnasiarcas[22], las varas y un sinnúmero de males. Así, todo el trabajo del adolescente está bajo el control de los sofronistas[23], elegidos por el consejo del Areópago[24] para los jóvenes. Pero, cuando se libera de ellos, se sumerge inmediatamente 367a

sea capaz de mostrar valor en el campo de batalla. En el *Laques* platónico se discute sobre el lugar que le puede corresponder en la educación del momento, siendo Nicias partidario de que se la incluya (181e-182d).

20 Entre los autores de los siglos V y IV a. C. no se encuentra ninguna expresión que haga referencia a la inscripción entre los efebos *(engráphesthai eis ephébous)*, sino que la fórmula utilizada es *engráphesthai eis toùs demótas*, puesto que la entrada en la efebía equivalía a la inscripción en el registro del demo. Cf. ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses* 42.

21 El *kosmḗtēs*, o «guardián del orden», era en Atenas —en otras ciudades se le denominaba *gymnasíarchos*— el magistrado encargado de controlar, de vigilar y de dirigir la institución de la efebía. Era elegido entre los ciudadanos más influyentes y ricos de la ciudad.

22 El título de gimnasiarca no designaba en Atenas al magistrado encargado del control de la efebía (cf. n. 21), sino a un rico ciudadano encargado, durante un año, de sufragar los gastos inherentes al buen funcionamiento de dicha institución. En Atenas, por tanto, no se trataba de una magistratura, sino de una *leitourgía*. Es probable, sin embargo, que el autor del diálogo se refiera aquí simplemente al instructor jefe del gimnasio; cf. el pseudoplatónico *Erixias* 399a, donde el gimnasiarca vela para que los jóvenes escuchen palabras dignas de una buena formación.

23 En Atenas, en el siglo IV a. C., la administración de la efebía, está asegurada, junto con el *kosmḗtēs* (cf. n. 21), por un comité de «controladores de sabiduría», compuesto por diez miembros, elegidos uno por cada tribu; cf. ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses* 42.

24 Ya ISÓCRATES, *Areopagítico* 37-56, habla de la época de la protección ejercida por el Areópago sobre los jóvenes como de un recuerdo lejano. Sobre la historia del Areópago, cf. R.W. WALLACE, *The Areopagos Council, to 307 B.C.*, Baltimore-Londres, 1989, especialmente, por lo que aquí respecta, las págs. 145-173, «Isokrates and the Areopagos».

en nuevas preocupaciones y cavilaciones sobre cuál es el camino a seguir en la vida, y, ante estas últimas inquietudes, las de antes parecen juegos de niños y verdaderos fantasmas pueriles: se trata ahora de expediciones militares,
b de heridas, de combates continuos. Luego llega, a escondidas, la vejez, hacia la que confluye todo lo perecedero e incurable de nuestra naturaleza. Si uno no se da prisa en devolver la vida como una deuda, la naturaleza, a guisa de usurera, cobra intereses, a uno la vista, a otro el oído, y a menudo ambas cosas. Y si uno se resiste, lo paraliza, lo deforma, lo disloca. Otros florecen en una larga vejez, y los ancianos son, por su espíritu, dos veces niños[25]. Por
c eso, los dioses sabedores de las cosas humanas, se apresuran a privar de la vida a quienes en mayor estima tienen[26]. Agamedes y Trofonio, después de levantar el templo del dios Pitio, suplicaron que les sucediera lo mejor: se durmieron y ya no despertaron. De igual modo, los hijos de la sacerdotisa argiva de Hera, para quienes su madre suplicó que obtuvieran de la diosa alguna recompensa por su piedad filial, manifestada cuando, al no tener animales de tiro, ellos mismos se uncieron al carro y la llevaron hasta el templo, tras la plegaria, aquella misma noche,
d murieron[27]. Sería largo citar a todos los poetas que con sus voces divinas e inspiradas cantan las miserias de la vida. No obstante, evocaré sólo a uno, el más digno de mención[28], el que dice:

---

[25] Cf. PLATÓN, *Leyes* I 646a; ARISTÓFANES, *Nubes* 1417.

[26] Cf. MENANDRO, fr. 125 Edmonds.

[27] Sobre la leyenda de Agamedes y Trofonio, cf. PÍNDARO, fr. 2, 3. En cuanto a la sacerdotisa de Argos, cf. HERÓDOTO, I 31.

[28] Se trata, naturalmente, de Homero, de quien cita a continuación tres pasajes. Para el primero de ellos, cf. *Ilíada* XXIV 525.

Así los dioses han hilado para los infortunados mortales el destino de vivir en la aflicción;

y también:

Ciertamente, nada hay más digno de lamento que el hombre, entre cuantos seres respiran y se arrastran por la tierra[29]. e

Y ¿qué dice a propósito de Anfiarao?:

Lo amaba con todo su corazón Zeus, el que tiene la 368a
égida, y Apolo con todo su amor; y no llegó al umbral de la vejez[30].

Y aquel que ordena:

Entonar un treno por el recién nacido que llega para tantos males[31].

¿Qué te parece? Pero termino, para no extenderme contra
mi promesa, recordando también a otros poetas. ¿De qué b
vida o de qué oficio uno no se reprocha el haberlos elegido y quién no está quejumbroso de su condición presente? Si nos acercamos a los obreros y a los artesanos, que penan de noche a noche y con dificultad se procuran lo necesario, ¿es que no se lamentan y llenan sus desvelos de gemidos y lágrimas? ¿Pensaremos en el marinero, que navega entre tantos peligros y, a juzgar por la sentencia de

---

29 *Ilíada* XVII 446-447.

30 *Odisea* XV 245-246.

31 Cf. EURÍPIDES, *Cresfonte*, fr. 449 Nauck. LUCRECIO, *De rerum natura* V 222-227.

Bías[32], no está ni entre los muertos ni entre los vivos? Pues el hombre, hecho para la tierra, se lanza el piélago
c como un anfibio, todo él en manos del azar. Mas ¿es agradable la agricultura? Por supuesto; pero ¿no es del todo, como dicen, una plaga y no hay siempre un pretexto de aflicción? Ahora se lamenta la sequía, ahora la lluvia abundante; ya las quemaduras, ya el tizón; ora el calor inoportuno o el frío[33]. Y la tan celebrada política —pues omito muchas otras cosas— ¿con cuántas fatigas uno no la persigue, a ella que posee alegrías agitadas y palpitantes como un acceso de fiebre, pero también fracasos dolorosos
d y peores que mil muertes? ¿Quién podría ser feliz viviendo para la multitud, si fuera adulado y aplaudido, juguete del pueblo, vituperado, silbado, castigado, condenado a muerte, objeto de conmiseración? Axíoco, tú que eres político; ¿dónde murió Milcíades[34]?, ¿dónde Temísto-

---

[32] Es uno de los Siete Sabios de Grecia, cuyo nombre, junto con el de Tales, Pítaco y Solón, aparece siempre en la lista de los «sabios», variable y fluctuante tanto por el número de sus integrantes como por su indentidad (cf. PLATÓN, *Protágoras* 343a; HERÓDOTO, I 27, 29, 74, 75, 170; DIÓGENES LAERCIO, I 12, 30, 40, 41, 42, 119, donde recoge, citando la procedencia, algunos de estos repertorios). A Bías se atribuyen numerosos proverbios populares (DK, I 10 [73 a], pág. 65), algunos de dudosa autoría, como el aquí citado, salvo la sentencia que dice «los más son malos» (cf. el pseudoplatónico *Demódoco* 385d, y n. 14 de la pág. 316 de este volumen; cf. también C. GARCÍA GUAL, *Los siete sabios (y tres más)*, Madrid, 1989, págs. 82-98.

[33] Cf. LUCRECIO, *De rerum natura* V 206-217.

[34] Político y estratego ateniense, se erigió en líder contra los Alcmeónidas. Fue destacado por Hipias para que continuara la política de hegemonía ateniense en el Quersoneso tracio. Durante la insurrección de los jonios ocupó Lemnos e Imbros, que pobló de atenienses. Venció a los persas en Maratón e impidió que Datis ocupara la ciudad. Inaugura la política de expansión naval ateniense, emprendiendo una expedición para

cles[35]?, ¿dónde Efialtes[36]?, ¿dónde, hace poco, los diez generales, cuando rehusé pedir su parecer[37]? Pues no me pareció digno ponerme al frente de un pueblo enloquecido.

---

expulsar a los persas de las Cícladas, pero no pudo ocupar Paros en el año 489 a.C. Regresó herido a Atenas y fue acusado por Jantipo, padre de Pericles, de engañar al pueblo, de modo que se le impuso una condena de cincuenta talentos. Murió víctima de gangrena.

[35] El político radical Temístocles, inspirador de importantes reformas constitucionales en la ciudad de Atenas, fue condenado al ostracismo el año 471 a. C., cuando los conciudadanos no lo reeligieron estratego, sino que prefirieron al alcmeónida Cimón. Más tarde, nuevas e infundidas acusaciones de haber conspirado a favor de los persas le valieron la condena a muerte, de modo que se refugió en la corte del rey del Epiro y posteriormente en Asia Menor. Artajerjes lo acogió en la corte de Susa y le hizo donación vitalicia de diversas ciudades griegas de su territorio, en una de las cuales murió el año 464 a. C. sin haber podido regresar nunca a su patria, que tan desagradecida se mostró con quien intentó hacer realidad el imperio de Atenas a partir de su potencial marítimo. Cf. TUCÍDIDES, I 74, 93, 135-8; PLUTARCO, *Temístocles, passim.*

[36] Político ateniense del partido democrático, sustituyó a Temístocles como líder popular frente a Cimón, en cuya ausencia fue reformada la constitución y aprobado un decreto por el que el Areópago era desposeído del poder judicial, que pasaba a la *boulḗ* o Consejo de los Quinientos y a la Asamblea popular, y a tribunales como el de la Heliea. Sin embargo, pagó sus reformas con su propia vida, al morir el año 461 a. C. en misteriosas circunstancias (cf. ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses* 25; PLUTARCO, *Pericles* 10).

[37] En el año 406 a. C., hacia el final de la Guerra del Peloponeso, en contra del curso desfavorable de los acontecimientos, Atenas ganó la batalla naval de Arginusas. Sin embargo, la victoria se echó a perder porque no se rescató a los supervivientes atenienses, y ello motivó que Terámenes, un hombre de inclinaciones oligárquicas, procediera en contra de todos los comandantes por abandono del deber. Fueron condenados los ocho estrategos, y seis de ellos ejecutados. Pero no mucho después los atenienses se arrepintieron y votaron que fueran demandados los que habían engañado al pueblo; cf. JENOFONTE, *Helénicas* I 7, 9-11; *Memorables* I 1, 38; PLATÓN, *Apología* 32b.

e Y al día siguiente los partidarios de Terámenes y de Calixeno sobornaron a los presidentes e hicieron condenar a muerte, sin juicio, a estos hombres. Tú solo, entre los tres mil hombres de la asamblea, los defendiste junto con Euriptólemo[38].

369a AX. — Así es, Sócrates. Y desde entonces no he subido a la tribuna y nada me parece más insoportable que la política. Esto es evidente para quienes han intervenido en ella. Pues tú hablas como un espectador que la observa desde lejos, pero nosotros, los que hemos pasado por la experiencia, lo sabemos con mayor exactitud. El pueblo, amigo Sócrates, es desagradecido, se desilusiona rápidamente, cruel, envidioso, sin educación, como si se hubiera ensamblado un tropel de gentes venida de todas partes, violenta y jactanciosa. Pero el que se hace su compañero es todavía más miserable.

b SÓC.— Entonces, Axíoco, si das por sentado que la más liberal de las artes es más detestable que las demás, ¿qué pensaremos de los restantes géneros de vida? ¿No habrá que evitarlos? Alguna vez he oído decir también a Pródico que la muerte no tiene nada que ver ni con los que viven ni con los que han desaparecido.

AX. — ¿Cómo dices, Sócrates?

SÓC.— Porque con los vivos no guarda ninguna relación, y los que han muerto no son. De manera que ni ahora existe para ti, puesto, que no has muerto, ni, si te ocurre algo, tendrá nada que ver contigo, pues no existirás. Vana es, por tanto, la aflicción de Axíoco al dolerse por lo que no existe ni existirá para él, del mismo modo que si alguien se lamentara por la Escila o por el Centau-

---

[38] Cf. JENOFONTE, *Helénicas* I 7, 12, donde se explica el papel desempeñado por el primo de Alcibíades en el proceso de los generales.

ro, que ni están a tu alrededor ni lo estarán después de tu muerte. Pues lo temible lo es para los que existen, pero ¿cómo podría serlo para los que no existen?

AX. — Has pronunciado estos bellos discursos por *d* la palabrería que ahora es habitual [39], pues de ella procede esta charlatanería tan adecuada para los jóvenes. A mí, en cambio, me apena verme privado de los bienes de la vida, aunque me canturrearas discursos más persuasivos que éstos, Sócrates. Mi espíritu no atiende, aunque se extravíe por la elocuencia de tus palabras, que no alcanzan la superficie de la piel, sino que contribuyen a la pompa y ornato de la expresión, pero faltan a la verdad. Los sufrimientos no soportan los sofismas, mas únicamente se *e* sienten satisfechos con lo que puede alcanzar el alma.

SÓC.— Axíoco, mezclas y vinculas, sin reflexión, con 370*a* la privación de los bienes la percepción de males, sin darte cuenta de que estarás muerto. Pues el padecer males aflige cuando es a cambio de una privación de bienes, pero si uno no existe, ni tan siquiera se percibe esta privación. Luego, ¿cómo podría uno apenarse si no tendrá consciencia de las penas futuras? Si al principio, Axíoco, no hubieras supuesto por ignorancia algún tipo de sensibilidad, no te hubieras aterrado de la muerte. Pero ahora tú mismo te refutas, al temer estar privado del alma y atribuir un alma a esta privación; te asusta la insensibilidad, pero crees que percibirás sensitivamente la ausencia de sensibilidad. Además de las numerosas y bellas razones sobre la inmortalidad del alma [40], una naturaleza mortal, a buen *b*

---

[39] Las tesis epicúreas desarrolladas son, en la época en que escribe el autor del diálogo, auténticas cantilenas de escuela.

[40] Algunos críticos han sugerido la existencia de una laguna después del término *aisthḗsei* (370a), sin la cual la expresión *pròs tôi polloùs* se-

seguro, no podría emprender tan grandes obras como desafiar la fuerza muy superior de las fieras salvajes, atravesar el mar, construir ciudades, establecer constituciones, mirar al cielo y observar las revoluciones de los astros, el curso del sol y de la luna, su salida y su ocaso, sus
c eclipses y la velocidad de su retorno periódico, los equinoccios y los dos trópicos[41], las Pléyades del invierno[42] y los vientos estivales, la caída de lluvias y el furor de los huracanes, ni habría podido consignar en sus escritos, para la eternidad, las vicisitudes del universo, si realmente no tuviera en el alma un soplo divino[43], a través del cual se puede prever y conocer tales maravillas. Por consiguiente, no es a la muerte sino a la inmortalidad hacia donde te diriges, Axíoco, ni estarás desprovisto de bienes, antes

---

ría inexplicable. BRIKMANN (*cit.*, introducción, n. 34), pág. 447, considera que la hipótesis es superflua, ya que el argumento que sigue a la supuesta laguna no es más que un nuevo *lógos perì tês athanasías,* como los precedentes, de modo que la expresión *pròs tôi polloùs* debe entenderse así: «a los numerosos discursos que existen sobre la inmortalidad del alma, hay que añadir todavía ...». Para el uso y significación del uso *pròs tôi* en PLATÓN, cf. *Fedón* 106c, *Leyes* VI 764a.

[41] *Tropàs dittás,* es decir «los dos cambios», «las dos vueltas», equivale a los solsticios, los puntos en que el sol, después de alcanzar su máxima o mínima elevación a mediodía, «cambia» a lo contrario, y empieza a no subir tanto o a subir cada día un poco más alto. Cf. HESÍODO, *Trabajos y días* 477; ARISTÓTELES, *Meteor.* I 6, 5; 7, 13; H. A VI 8, 11; PLUTARCO, *De exilio* 601a, se refiere a las *tropaì bóreioi* o solsticio de verano, y a las *tropaì nótioi* o solsticio de invierno. Asimismo, D. R. DICKS, *Early Greek Astronomy to Aristotle,* Bristol, 1970, pág. 158.

[42] Cf. HESÍODO, *Trabajos y días* 572, 619.

[43] *Pneûma,* contrariamente al uso platónico, tiene aquí un sentido espiritual. Para Platón, el término guarda siempre su significación material primitiva, mientras que la doctrina que establece una relación entre *pneûma* y *psychḗ* lleva a Jenófanes (DIÓGENES LAERCIO, IX 19). Cf. SÓFOCLES, *Antígona* 332-383.

bien los gozarás con mayor pureza, dado que estos place- d
res no estarán revueltos con un cuerpo mortal, sino sin mezcla de ningún dolor. Liberado de esta prisión, partirás hacia allí donde no hay más trabajos ni vejez, sino una vida placentera y exenta de males, en la que podrás gozar de quietud con una tranquilidad sin agitación, contemplando la naturaleza y filosofando no para la multitud y para darte en espectáculo, sino para la plena verdad.

AX. — Me has transformado completamente con tus palabras. Ya no temo la muerte, sino que incluso ya e
la deseo —para hablar también yo imitando en algo la elocuencia de los rétores—. Recorro ya el espacio celeste y emprendo el camino eterno y divino; me he repuesto de mi flaqueza y me he convertido en un hombre nuevo.

SÓC.— Y si quieres aún otro discurso, escucha el que 371a
relató Gobrias, un mago. Dijo que durante la expedición de Jerjes, su abuelo y tocayo [44], enviado a Delos para conservar inviolable la isla en que habían nacido dos dioses [45], por medio de unas tablillas de bronce que Opis y Hecaerges habían traído del país de los Hiperbóreos [46] aprendió que, tras separarse del cuerpo, el alma va hacia un lugar

---

[44] Cf. HERÓDOTO, VII 72, para el testimonio de la existencia de este personaje, uno de los jefes del ejército de Jerjes. Pero su supuesta misión en Delos, sólo testimoniada por este pasaje del *Axíoco*, es dudosa.

[45] Se trata de Apolo y Ártemis, hijos de Zeus y de Leto; cf. CALÍMACO, *Himno a Delos*.

[46] Son un pueblo mítico, ubicado en el extremo septentrional, en Tracia, «más allá del Bóreas» (cf. HERÓDOTO, IV 32-35). El país de los Hiperbóreos, que disfrutaban de una larga longevidad, era considerado bienaventurado, y su leyenda está ligada a la de Apolo (cf. PÍNDARO, *Olímpica* X 16, 55; *Pítica* X 29-37). En cuanto a Opis y Hecaerges, son dos de las doncellas hiperbóreas que llegaron a la sagrada isla de Delos, llevando ofrendas a Ilitia con objeto de obtener para Leto un alumbramiento rápido y fácil (cf. CALÍMACO, IV 292).

lóbrego, a una morada subterránea, donde está el señorío de Plutón, no menos extenso que el reino de Zeus, puesto
b que, al ocupar la tierra el centro del universo y al ser el cielo esférico, los dioses celestiales obtuvieron en suerte un hemisferio y el otro fue para los infernales, siendo los unos hermanos y los otros hijos de hermanos[47]. El propileo del camino hacia Plutón está asegurado con cerrojos y llaves de hierro. Cuando se abre, se encuentra el río
c Aqueronte, y tras él el Cocito, los cuales hay que cruzar para ser llevados ante Minos y Radamanto, en el lugar llamado «llanura de la verdad»[48]. Allí están sentados unos jueces que a cada uno de los que llegan piden cuentas acerca de qué vida han llevado y de cuáles han sido sus hábitos mientras habitaban en un cuerpo. Mentir es imposible. Aquellos que durante la vida fueron inspirados por un buen espíritu van a habitar al recinto de los piadosos, donde cosechas generosas hacen crecer en abundancia toda clase de frutos, donde fluyen fuentes de aguas puras, donde variados prados ofrecen un aspecto de primavera por
d sus flores multicolores, donde hay conversaciones para los filósofos, teatros para los poetas, coros de danza, donde se oye música, donde se celebran banquetes bien cuidados, festines ofrecidos espontáneamente, como las contribuciones de coregos: una total ausencia de aflicción y una dulce existencia. No hay ni crudo invierno ni caluroso verano, sino que sopla un aire bien suave, atemperado por los dulces rayos del sol. Allí tienen un lugar preferente los ini-

[47] Cf. HESÍODO, *Teogonía* 617-728.

[48] Sobre el juicio de las almas tras la muerte, cf. PLATÓN, *República* X 614c.

ciados y cumplen también allí las ceremonias sagradas[49]. Siendo así, ¿cómo no vas a participar tú ahora, uno de los primeros, de este honor, tú que eres allegado a los dioses[50]? Se cuenta, además, que los próximos a Héra- *e*
cles y a Dionisio, antes de descender al Hades, primero son iniciados allí, y que el coraje para aquel camino lo infunde en ellos la diosa de Eleusis. Por el contrario, los que han dirigido su vida por malas acciones, son llevados por las Erinias al Erebo y al Caos[51], a través del Tártaro, donde se halla la residencia de los impíos, las tinajas sin fondo de las Danaides[52], Tántalo torturado por la

---

49 M. Chevalier, cit. (n. 19), refiere un texto de Plutarco *(De anima,* citado por Estobeo, *Flor.* II 120, 28), donde se compara la iniciación con la muerte, puesto que en ambos casos el alma es sometida a pruebas semejantes para obtener la felicidad.

50 La expresión *gennétes* podría significar que Axíoco entra en la familia de los dioses por la iniciación. Sin embargo, M.L. Violante (cf. «Un confronto tra P. Bon 4 e l'*Assioco.* La valutazione delle anime nella tradizione orfica e platonica», *CCC* V [1984], págs. 313-327) opina que ambos textos, a pesar de referir la tradición órfico-pitagórica, conciben que la felicidad en el más allá se fundamenta en los méritos y deméritos morales del individuo, y no en la pureza ritual obtenida en la práctica de misterios. Tal criterio, presente entre los pitagóricos, es característico de posteriores corrientes filosóficas y, sobre todo, de Platón y de Aristóteles.

51 Cf. Hesíodo, *Teogonía* 123, 515, 619.

52 Son las cincuenta hijas del rey Dánao, quienes, salvo Hipermestra y Amímona, dieron muerte a sus esposos la noche misma de las bodas. Muertas por Linceo, que vengó así a sus hermanos, fueron castigadas en los infiernos a llenar eternamente una jarra sin fondo. Cf. Esquilo, *Suplicantes;* Píndaro, *Pítica* IX 110-6; Luciano, *Timón* 18, *Diálogos de los muertos* II 4; Apolodoro, *Biblioteca* II 1, 5; cf. también E. Keuls, *The Water Carriers in Hades. A Study of Catharsis,* Otawa, 1974, y G. Sissa, «La giara delle ingrate», en AA. VV., *La dona en l'antiguitat,* Sabadell, 1987, págs. 85-95.

sed [53], las entrañas de Ticio comidas y eternamente regeneradas [54], la piedra interminable de Sísifo, cuyo esfuerzo comienza de nuevo sin fin [55]. Allí, lamidos por fieras salvajes, quemados continuamente por las antorchas de las
372a Venganzas y maltratados por suplicios de toda clase, se consumen en eternas condenas. Todo esto lo he oído contar a Gobrias, y tú, Axíoco, podrás juzgar. Pues yo, aunque mi razón se resiste, sólo sé con firmeza que toda alma es inmortal y que, al alejarse de esta morada, está exenta de aflicción. De modo que, o abajo o arriba, es necesario que tú, Axíoco, seas feliz, puesto que has vivido piadosamente.

---

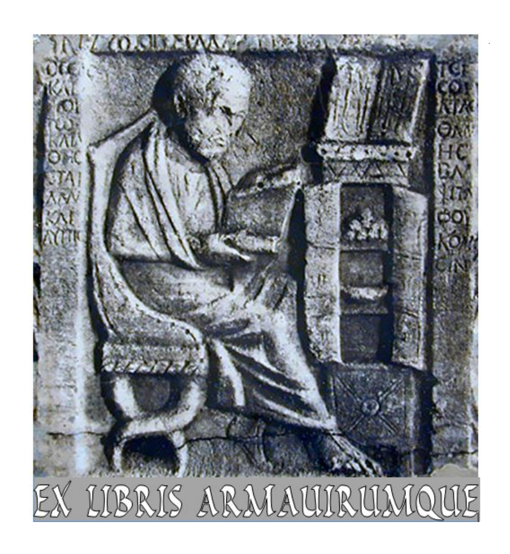
[53] En la *Odisea* XI 582-592 se da ya una descripción del castigo que Tántalo, hijo de Zeus y de Pluto, hubo de sufrir en los infiernos. Entre los autores que lo mencionan no hay acuerdo ni sobre el motivo del castigo (perjurio, robo de néctar y ambrosía, rapto y parricidio) ni sobre el castigo. El autor del *Axíoco* se hace eco de la versión homérica, según la cual el suplicio consistía en hambre y sed eternas, ya que, sumergido en agua hasta el cuello, no podía beber porque el líquido retrocedía cada vez que trataba de introducir en él la boca. PLATÓN, *Crátilo* 395d, lo presenta, como PÍNDARO, *Olímpica* I 57, con una piedra suspendida sobre la cabeza siempre a punto de caer.

[54] El gigante Ticio, hijo de Zeus y de Gea, fue instigado por la celosa Hera a perseguir a Leto, pero el rayo de Zeus o las flechas de Ártemis lo precipitaron a los infiernos; quedó tendido en el suelo, donde su cuerpo cubría nueve yugadas, para que dos buitres o dos serpientes le devoraran las entrañas, que renacían con las fases de la luna. Cf. HOMERO, *Odisea* XI 576-581; PÍNDARO, *Pítica* IV 90.

[55] En la *Odisea* XI 593-600, Sísifo ya aparece condenado por Zeus a empujar eternamente hasta lo alto de una pendiente una roca enorme que, una vez arriba, volvía a caer, impelida por su propio peso, y Sísifo tenía que empezar de nuevo. A pesar de que son diversas las leyendas que explican tan terrible castigo, todas coinciden en el motivo: algún engaño o desobediencia a los dioses, lo cual no es extraño en la «biografía mítica» de quien pasa por ser el más astuto y el menos escrupuloso de los mortales (cf. *Ilíada* VI 153).

AXÍOCO.— Me avergüenza decírtelo, Sócrates, pero tan lejos estoy de sentir miedo ante la muerte que incluso ya ardo en deseos de ella. Así, también este argumento me ha convencido, como el anterior sobre el cielo, y ya menosprecio la vida, puesto que voy a partir a una mejor residencia. Ahora repasaré en mi interior lo que se ha dicho. Y tú, a partir del mediodía, vuelves a mi lado, Sócrates.

SÓC.— Haré como dices. Me voy a dar mi paseo por el Cinosarges, desde donde se me llamó para venir aquí.



CARTAS

INTRODUCCIÓN

1. La cuestión de la autenticidad

De las dieciocho cartas que se han atribuido a Platón, hay que descartar por completo cinco tan evidentemente falsas que la mayoría de los editores ni siquiera las publican (la única excepción es Hermann, que las numera del XIV al XVIII). Las trece restantes, que forman parte del *corpus platonicum,* aparecen al final de los manuscritos antes de los diálogos apócrifos. Ya en el siglo III a. C. el propio Aristófanes de Bizancio (Diógenes Laercio, III 61-62) las incluyó en su distribución de las obras de Platón por trilogías, colocándolas en la quinta, junto con el *Critón* y el *Fedón.* En la clasificación de obras platónicas en nueve tetralogías de Trásilo, contemporáneo del emperador Tiberio, encontramos las cartas en último lugar, al final de la novena tetralogía, a continuación de las *Leyes* y de *Epínomis.* Trásilo las calificó de morales, y no es seguro que sean las mismas que conoció Aristófanes el gramático. Como su colocación es arbitraria, tal vez sería mejor agruparlas de acuerdo con las personas a las que van dirigidas, o bien ponerlas por orden cronológico. En este último caso, la secuencia probable sería XIII, II, XI, X,

IV, III, VII, VIII, VI, prescindiendo de la I, V y IX como probablemente espurias. Si las ordenamos por destinatarios, quedarían colocadas en tres grupos:

1) Cartas a Dionisio: I, II, III y XIII.
2) Cartas a Dión y amigos de Dión: IV, VII, VIII y X.
3) Cartas a distintos gobernantes y hombres de estado.

Como platónicas las conoció Cicerón, que hace referencia a las *Cartas* VII y IX y asume para ellas la autoría de Platón, aunque este testimonio puede no ser de mucho peso. Plutarco en su *Vida de Dión* hace un uso clarísimo de la *Carta* VII y hay alusiones aparentes a la IV y XIII (*Dión* 21, 52, 13, 14). Le atrae especialmente la idea, contenida en la *Carta* VII, de Dionisio convertido en filósofo-rey siguiendo las enseñanzas de Platón, y añade algunos detalles pintorescos a esta idea, probablemente de cosecha propia.

También los neoplatónicos y los Padres de la Iglesia conocían y citaban las cartas y las aceptaban como genuinas. Nepote coincide en su *Vida de Dión* con Plutarco y con la *Carta* VII. Luciano cita la *Carta* III criticando algunas formas de saludar. Solamente el neoplatónico Proclo (siglo V) rechaza las cartas *dià tò haploûn tēs phrásēos.* La excepción es la *Carta* XII, que en algunos manuscritos lleva la anotación que niega su procedencia de Platón, pero, en general, la Antigüedad aceptaba las doce restantes.

En el Renacimiento surgen las primeras dudas: Marsilio Ficino se niega a traducir la *Carta* XIII, al parecer porque no la consideraba platónica. A fines del siglo XVII, el filósofo inglés Cudworth, en su *Systema intellectuale huius universi,* Londres, 1678, rechazó la misma carta como falsificación hecha por los cristianos. En cambio, R.

Bentley, treinta años más tarde, la defendía después de haber demostrado la falsedad de las cartas de Fálaris.

Meiners condenó todas las cartas atribuidas a Platón, le siguió F. Ast, y el rechazo fue general a lo largo del siglo XIX, sobre todo con la obra de H. Karsten, con un brillante comentario de las cartas. Tienen lugar diversos vaivenes de opinión hasta llegar a la segunda mitad del siglo XIX, en que se produce un cambio repentino: se aclaran las aparentes inexactitudes históricas y la lengua se manifiesta como la de los diálogos platónicos, obra de discípulos de Platón preocupados por la propagación de la Academia o de personas próximas a los hechos y cuestiones tratadas; una interpretación más precisa despejaba muchos obstáculos.

La *Carta* VII ha sido, sobre todo, objeto de nuevas investigaciones; en una disertación básica de 1906, R. Adam *(Über die Echtheit der platonischen Briefe)* mostró que la carta era obra de Platón, pero rechazando la VIII. Actualmente, de ninguna de las dos se sospecha su autenticidad, incluido Wilamowitz, que en principio sólo aceptaba la autenticidad de la VI y que más tarde rectificó para admitir también la de la VII y VIII.

Si las cartas fueran auténticas, constituirían una valiosa fuente de información directa sobre la vida y el pensamiento de Platón, ya que en ningún otro de sus escritos habla de su propia persona. Por otra parte, serían el único relato contemporáneo, de primera mano, de una parte de los asuntos de Siracusa entre el 367 y el 353 a. C. No queda ningún otro relato contemporáneo o casi contemporáneo.

Estos dos factores conceden una gran importancia al problema de la autenticidad de las *Cartas*, pero no tenemos ninguna evidencia externa de dicha autenticidad.

Aparte de ello, por consideraciones puramente internas, estamos seguros de que no todas las cartas son auténticas. Por ejemplo, las ocho que tratan de temas siracusanos revelan grandes discrepancias entre sí: mientras la *Carta* I describe a Platón como señor absoluto de Siracusa durante algún tiempo, las *Cartas* III y VII lo representan sin poder ni aspiraciones a tenerlo. Mientras el autor de la *Carta* VII condena a Dión por su intentona militar contra Dionisio, el autor de la IV le expresa sus mejores deseos de suerte en ella.

Hay también el *argumentum ex silentio* de Aristóteles, que no cita las cartas de Platón, cuando en el libro V de su *Política* alude a los ataques de Dión a Dionisio. Si hubiera conocido la *Carta* VII, probablemente habría hablado de una posible revolución pacífica para transformar la tiranía del gobierno constitucional. Otra evidencia posible contra la autenticidad de estas cartas es la de los diálogos platónicos escritos en la misma época que las cartas, es decir, el *Político* y las *Leyes,* difíciles de conciliar con *Cartas* como la III y la VII. Frente a esta objeción, se ha argumentado que el período entre el año 367 y el 353 fue de desarrollos radicales en el pensamiento político de Platón, concretamente el año 361, punto clave, y ello podría justificar las diferencias entre ambos diálogos y las *Cartas.* La *República* y el *Político* representarían los ideales anteriores al 361, y las *Leyes* el estado de abandono de tales ideales. N. Gulley concluye su trabajo haciendo ver la falta de adecuación entre las evidencias externas y la autenticidad, con lo que no habría que ajustar el pensamiento político de los diálogos con el de las cartas.

Hay menos unanimidad en cuanto a las cartas III, VI y XIII. En la III, el estilo es muy platónico, y podría tratarse de un excelente imitador, pero se han cometido fallos,

como el de adjudicar a Platón dudas retóricas sobre la manera de saludar a Dionisio.

La XIII y la II están muy relacionadas, en el sentido de que ambas cuentan con pocas posibilidades de ser auténticas, aparte de su conexión en el tiempo.

2. La historia de Sicilia

Como ocho de las cartas, incluyendo la más importante, están dedicadas a los asuntos de Sicilia, puede ser útil resumir su situación en lo que atañe a Platón.

Dionisio I era tirano de Siracusa cuando Platón (que entonces tenía unos cuarenta años) hizo su primer viaje a Sicilia (388-387). En Siracusa se encontró Platón con Dión, cuñado de Dionisio, que entonces tenía unos veinte años, y le causó una gran impresión su carácter y talento; por su entusiasmo hacia la filosofía, surgió entre ellos una firme amistad, que continuó sin rupturas hasta la muerte de Dión, treinta y tres años más tarde. A su regreso a Atenas, Platón fundó la Academia. Durante los veinte años siguientes, hasta su muerte en 367 a. C., Dionisio extendió y consolidó su imperio en Sicilia e Italia, convirtiendo a Siracusa en centro cultural y político y asimismo en capital militar. Desgraciadamente, su hijo y sucesor, Dionisio II, defraudó las esperanzas puestas en él, por su incompetencia y carencia de juicio, agravados por su vanidad, envidia y volubilidad. Durante los primeros años de su reinado, su tío Dión lo guió en el gobierno, y precisamente por influencia de Dión se dejó Platón convencer para realizar su segundo viaje a Siracusa (367 a. C.). Con la ayuda de Dión, Platón tenía la esperanza de realizar

allí su ideal de Estado dirigido por un filósofo-rey. Por desgracia, las reformas iniciadas por Dión le suscitaron enemigos en la ciudad, y el joven Dionisio también veía con malos ojos el régimen de vida espartana que Platón y Dión estaban inculcando, hasta el punto que prestó demasiado oído a los enemigos que insinuaban dudas sobre la lealtad de Dión, y pocos meses después de la llegada de Platón, el campeón de sus ideales políticos, Dión fue desterrado, y Dionisio, a quien Platón esperaba iniciar en los caminos de la filosofía, mostró no tener deseos de someterse a la disciplina propuesta. Entonces, después de algunos esfuerzos inútiles para conseguir la reivindicación de Dión y llevar a Dionisio a un cambio de parecer, Platón se decidió a abandonar Sicilia.

Durante los siguientes cinco años, Platón, al parecer, continuó interesándose por los asuntos de Sicilia, y en primer lugar trató de promover un entendimiento amistoso entre Arquitas de Tarento y Dionisio, que terminó en ayuda a los tarentinos en su guerra contra los lucanios. Al parecer, Dionisio estaba ansioso en esta época por explotar en beneficio propio su amistad con Platón en su ambición por presentarse no sólo como modelo literario, sino también como científico. Por ello, se rodeó de sofistas y sabios antes de que pudiera exhibir su erudición como miembro de pleno derecho de la gran Academia de Atenas y su entusiasmo por la filosofía. Sin embargo, no se mostraba entretanto dispuesto a volver a llamar a Dión. Por último, su ambición por convertir su corte en centro de la cultura griega le movió a hacer nuevas propuestas a Platón, así como a invitarle a volver a visitar Siracusa. Contra su propio mejor juicio (tal vez como protesta), Platón se rindió a sus ruegos, apoyado por el consejo de Dión y el de otros amigos, esperando contra toda esperan-

za poder interceder con éxito en favor de Dión y convertir a Dionisio a un serio interés por la política filosófica.

Pero sus esperanzas estaban condenadas al fracaso. El tercer viaje a Sicilia (361-360 a. C.) se convirtió en un fiasco completo. A despecho de sus más grandes esfuerzos, Platón no pudo inducir al tirano a restaurar a Dión ni a emprender un estudio serio de la filosofía y perseguir las reformas políticas en las que manifestaba creer. Y así, poco tiempo después, las relaciones entre ambos se habían deteriorado, porque Platón se sentía disgustado con la volubilidad y la envidia de Dionisio, y éste resentido por la lealtad de Platón hacia los intereses de Dión y su propia reputación intelectual. Al final, Dionisio mostró una creciente amargura contra Dión, cuyas propiedades confiscó, privándole además de su mujer y sus hijos; al mismo tiempo trataba a Platón con marcada falta de respeto, convirtiéndolo virtualmente en prisionero en el recinto de palacio, hasta llegar a temer por su vida por la violencia de la soldadesca. De esta humillante situación únicamente pudo salvarlo la intervención de su amigo Arquitas de Tarento, a quien había llamado en su ayuda.

A su regreso de este tercer viaje a Sicilia, en el 360 a. C., Platón hizo una visita a Olimpia, donde se encontró con Dión en el festival y discutió con él la situación de los asuntos de Siracusa. Más bien contra los deseos de Platón, Dión decidió lanzar una ofensiva militar contra Dionisio y convocó a todos sus amigos en su ayuda. Su ataque a Siracusa en el año 357 fue bien acogido por el partido popular y se apoderó de la ciudad sin dificultades, aunque el tirano seguía resistiendo en su palacio en la isla de Ortigia. Pero cuando Dión procedió a poner en práctica sus reformas políticas, perdió el favor popular, que se unió contra él bajo la dirección de Heraclides. Después

de una serie de disturbios, Dión se vio obligado a ejecutar a Heraclides, pero esta dura medida sólo consiguió en lugar de asegurar la paz, aumentar su impopularidad y ocasionó mayores tumultos, hasta que se alcanzó el clímax de desgracias cuando Dión fue asesinado por dos atenienses que había colocado como amigos, Calipo y su hermano (355 a. C.).

Después de la muerte de su jefe, los amigos de Dión se retiraron a Leontinos, mientras Calipo dominaba en Siracusa. Pero su dominio de la ciudad estaba muy lejos de ser seguro, y después de poco más de un año los partidarios de Dión, a las órdenes de su sobrino Hiparino, triunfaron en la toma de Siracusa. Pero aunque los adictos de Dión mantuvieron así Siracusa y Leontinos, el resto de Sicilia continuó presa de la guerra civil y se repitieron las incursiones de extranjeros enemigos, cartagineses e italianos, todo ello añadido a la desgracia general. Tampoco la situación fue satisfactoria en Siracusa ni en Leontinos desde el punto de vista de los amigos de Dión durante mucho tiempo. Hiparino, el gobernante de Siracusa, murió en el año 350 a. C., y su hermano Niseo no le sobrevivió mucho. En Leontinos, las cosas tomaron un giro aún peor, ya que Hicetas, que había asumido el control como candidato propuesto por el partido de Dión, se peleó con ellos y llegó al punto de exterminar a todos los miembros de la familia de Dión, que podrían haberle echado una mano.

Así, los últimos años de Platón, que murió en el 347 a. C., se vieron afligidos por los negros nubarrones que se abatían sobre Sicilia, la tierra por la que su querido Dión había dado la vida, y, por desgracia, la había dado en vano.

3. LAS «CARTAS»

Carta I

Es la que tiene menos posibilidades de ser auténtica, ya que nadie apuesta por ella. En esta carta, después de un desdichado viaje (el tercero), Platón ha regresado definitivamente a Atenas. Desde allí, reprocha a Dionisio el trato indigno que ha recibido de él, incluida su tacañería al sufragarle los gastos de viaje, lo que se contradice con sus afirmaciones en la *Carta* VII, donde menciona el gesto del tirano sin hacer comentarios sobre esa posible mezquindad. Reflexiona también sobre la soledad de los tiranos, añadiendo citas de poetas trágicos.

En el caso, totalmente improbable, de que fuera obra de Platón, sólo podría fecharse en el año 360, inmediatamente después del regreso del filósofo a Atenas. Pero Platón no habría podido calificarse a sí mismo de *autocrátōr* de Siracusa, ni su relato coincide con el de la *Carta* VII, considerada como la más auténtica. Por ello se ha sugerido que fuera Dión su autor, cosa también muy improbable, ya que ni él tuvo nunca «plenos poderes», ni un nativo de Siracusa se habría referido a sí mismo como «residente». La carta tiene poco interés.

Carta II

Empieza replicando Platón a Dionisio por sus reproches, transmitidos por Arquedemo, acerca de las censuras de que le han hecho objeto los seguidores del filósofo. Platón se disculpa tratando de explicar su manera de en-

tender las relaciones entre el tirano y él aduciendo su gran importancia, ya que tales relaciones exceden el terreno privado para pertenecer al dominio público y al de la posteridad.

Trata luego la doctrina referente a los tres principios, que los neoplatónicos identifican con el Bien, la Inteligencia *(noûs)* y el Alma, y donde escritores cristianos como Eusebio y Justino creen ver un vago presentimiento de la Santísima Trinidad. Otros autores discrepan sobre la interpretación de los tres principios. Alguien ha sugerido que el autor tenía en cuenta la *Carta* VII con el Nombre, la Definición y la Idea. Hay paralelos con la descripción de la idea del Bien en *República* 509 b, d, 517c, como es lógico equiparar el primer principio y el primer grado del ser con la idea del bien y las otras ideas o con la razón divina (*Filebo* 30d) y el campo de los objetos racionales (*noētá*). Según eso, el segundo principio sería la forma de inteligencia que sigue a la razón en la *República* (es decir, la *diánoia*), mientras que en el tercer lugar vendría la percepción (*aísthēsis*) y el mundo de los objetos sensibles.

En cuanto a su autenticidad, la carta sólo puede ser anterior al tercer viaje a Sicilia, aunque algunos indicios dan testimonios más tardíos: la alusión a la peregrinación a Olimpia (310d) parece una réplica de la *Carta* VII (350d), que refiere un hecho posterior a la ruptura. Si la alusión a los Juegos Olímpicos se refiere a los del 364 a. C., por el tono general de la carta, y si la visita a que alude en 312a sólo puede ser la del 367-366 a. C., ello se contradice con lo que se afirma del trato hospitalario de Dionisio a Platón en la *Carta* VII 329d ss. Por otra parte, no hay noticias de que Platón visitara Olimpia en el 364 y sí (*Carta* VII 350b) de que lo hiciera en el 360 a. C.

Resumiendo el problema, es una de las cartas que cuenta con menos votos a favor de la autenticidad (8 a favor y 22 en contra en la curiosa estadística de Guthrie).

Carta III

Ya en Atenas, de regreso de su tercer viaje a Sicilia, Platón escribe a Dionisio, indignado por las afirmaciones de éste de falta de lealtad y por haberle difamado asegurando que le había impedido llevar a cabo sus propósitos de transformar en reino la tiranía. Platón se defiende resumiendo a grandes rasgos los sucesos que da a conocer en la *Carta* VII, casi en los mismos términos, pero haciendo destacar su labor como conciliador e insistiendo en su total desinterés, en las dificultades que se opusieron a su labor y en la desconfianza de Dionisio hacia él, para poner en claro, en fin, que nunca había pensado meterse en política (contradiciendo una vez más la descripción que se hace de Platón en la *Carta* I como dueño absoluto de Siracusa durante algún tiempo). Para responder al reproche de haber obstaculizado la transformación de la tiranía, Platón se limita a recordarle una de las últimas conversaciones que tuvieron pocos días antes de su partida, de la que fueron testigos Arquedemo y Aristócrito.

En cuanto a la autenticidad de esta carta, es una de las que cuentan con más apoyos de los críticos (catorce contra ocho, según Guthrie). Más parece una carta abierta que privada, una especie de manifiesto político para apoyar a Dión en su programa de reformas políticas.

Como detalles sospechosos de autenticidad pueden citarse el preámbulo de salutación, que parece más propio de un sofista retórico de época más tardía. Hay semejanzas con el planteamiento de la *Apología,* en la que Sócra-

tes responde a dos tipos de acusadores, y, sobre todo, hay paralelos entre esta carta y la VII, que pueden hacer pensar que el autor de aquélla se inspira en la segunda, ya que Platón es con más seguridad autor de ésta.

Carta IV

Dirigida a Dión después de apoderarse éste de Siracusa en el año 357 a. C., Platón, que no puede ocultar sus simpatías a su amigo siciliano, le escribe dándole consejos para que iguale sus éxitos militares con una buena actuación personal y una sabia conducta política.

Escrita en la misma época que la tercera, esta carta no contiene nada que pueda convencernos de que realmente fue escrita por Platón. Sería muy sorprendente que, después de haber declarado rotundamente no querer intervenir en el conflicto siciliano, modificara tan rápidamente su actitud y se dedicara a excitar a los combatientes y a ofrecerles ayudas, que contrasta con la actitud que adopta en la *Carta* VII (350c), en la que condena las operaciones militares que Dión propone contra Dionisio. Más bien parece una composición epistolar tardía atribuida a Platón. La opinión general le es adversa y sólo algunos críticos se muestran favorables a ella. Tiene un aire retórico y contiene una profecía que no viene a cuento y que suena a falsificación.

Carta V

Carta de respuesta a Pérdicas III de Macedonia, que había solicitado consejos de Platón. Sirve de presentación de Eufreo, a quien envía Platón para satisfacer la petición de Pérdicas (365-360 a. C.), elogiando sus dotes políticas

y disculpándose de no intervenir personalmente. Fue escrita entre el segundo y el tercer viaje de Platón a Sicilia.

Pocos eruditos defienden su autenticidad. El pasaje sobre el idioma propio de cada régimen político (321d) parece tomado de *República* 493a y b. La negativa de Platón a intervenir en política no se corresponde con el tema de la carta, ya que ello es cosa de Eufreo, no de Platón. El lenguaje sobre el consejo se parece demasiado al de la VII, que es anterior. Parece que se quiere pintar maliciosamente a Platón como un defensor de Macedonia y de sus tiranos. Sólo los «panauténticos» la defienden: es un pastiche forjado a base de diversos diálogos platónicos.

Carta VI

Está dirigida a Hermías, tirano de Atarnea (al sur de la Tróade) a mediados del siglo IV a. C., a Erasto (citado en *Carta* XII) y a Corisco, padre de Neleo, el discípulo de Aristóteles y Teofrasto.

Platón exhorta a Hermías a mantener estrechas relaciones de amistad con sus discípulos, que vivían en la ciudad vecina de Escepsis, lo que redundaría en beneficio de ambas partes.

Esta carta fue condenada hace tiempo como no auténtica por las discrepancias entre la presunta ignorancia de Hermías (322c) por parte de Platón y el relato de Estrabón. Hay otras objeciones: tiene semejanzas de tono y estilo con la *Carta* II que llevarían a la conclusión de ser ambas de un mismo autor, lo que haría pensar que procede del mismo medio pitagórico que la II y la XIII. Hay autores que declaran espurias la III junto con la VI y la XIII. Post y Field las admiten todas. Wilamowitz, Howald, Geffcken y Pasquali se quedan sólo con la VI, aun-

que el primero de ellos aceptaría más tarde la VII y la XIII.

Carta VII

Esta carta está dirigida por Platón a los amigos y asociados de Dión cuando después de ser éste asesinado pudieron apoderarse de Siracusa en el año 353 a. C. Al parecer, responde a una petición de colaboración, pero se trata claramente de una carta abierta dirigida a una amplia audiencia, probablemente tanto a atenienses como siracusanos. Es la más larga de todas y, con mucho, la más importante de las cartas y la que disfruta de un mayor reconocimiento de autenticidad por parte de los críticos [1].

Aunque la carta pasa por ser un mensaje de consejo a los amigos de Dión, en realidad contiene una completa descripción y una justificación de la participación de Platón en los asuntos de Sicilia.

Empieza exponiendo en un exordio (323c-326b) su disposición a colaborar en los proyectos de restauración de Dión, que conoce perfectamente, y hace un resumen de su propia formación política, sus experiencias juveniles y su convicción final de que una buena política exige en su base una formación filosófica.

Sigue hablando de su amistad con Dión, la muerte de Dionisio I, el regreso de Platón a Atenas y su segundo

---

[1] N. Gulley, «The Authenticity of the Platonic Epistles», *Pseudepigrapha*, I, Ginebra, 1972, págs. 103-130; G. J. D. Aalders, «The Authenticity of the Eighth Platonic Epistle Reconsidered», *Mnem.* s. IV, 22 (1969), págs. 247 y 255; R. S. Bluck, *Plato's Seventh and Eighth Letters*, Cambridge, 1947, pág. 112; G. Pasquali, *Le lettere di Platone*, Florencia, 1938; E. G. Caske, «Against Plato's Seventh Letter», *Cl. Phil.* 69 (1974), págs. 220-227.

viaje ya en el reinado de Dionisio II (el Joven), cuando creyó llegado el momento de poner en práctica la reforma del Estado (326c-328c). Termina esta parte con el destierro de Dión por Dionisio, que, sin embargo, retuvo al filósofo a su lado (328c-330b).

Aquí se interrumpe la exposición de acontecimientos y el narrador reflexiona sobre lo que constituye la parte principal de la carta, los consejos a propósito de la situación, que constituyen una digresión. Platón parte del principio de que no hay que imponer jamás un consejo, que sólo hay que dárselo a quienes están dispuestos a seguirlo. Ante todo, hay que evitar la violencia. Ya a Dionisio le había aconsejado rodearse de amigos virtuosos y empezar por controlarse a sí mismo, sin que el tirano le hiciera caso, lo que ocasionó los males de Sicilia, que Platón empieza a contar en una nueva digresión. Sigue hablando de la discordia entre Dionisio y Dión, el destierro de éste, la liberación de Siracusa, el asesinato de Dión y la personalidad de sus asesinos. Vuelve al tema y responde a esta pregunta: ¿qué debemos hacer para llevar a cabo los planes de Dión? Hay que reformar a los ciudadanos, hacer que recuperen los valores morales, convocar una asamblea que establezca una constitución, promulgue leyes equitativas y destruya el régimen arbitrario de la tiranía. Así reinarán en la ciudad una «igualdad y una comunidad de derechos para todos» (330c-337c).

Precisamente esta expresión *(pâsin koinà agathá)* constituye una de las partes más problemáticas de la carta. Müller, por ejemplo [2], considera que hay una seria inconsistencia entre esta afirmación y el carácter pragmático,

[2] G. Müller, rec. de L. Edelstein, *Plato's Seventh Letter, G. G. A.* 221 (1969), pág. 191.

«realpolitische», del consejo político. Otros críticos, con una lectura detenida de la frase entera, llegan a la conclusión de que lo que hay que entender es «en beneficio de todos» y que Platón no pensaba en el Estado descrito en la *República,* sino un régimen de segunda clase, como el que inspiran las *Leyes.*

Sin embargo, según L. de Blois[3], el consejo que da Platón en la *Carta* VII tiene otra naturaleza, y consiste en una serie de indicaciones prácticas que están directamente relacionadas con la situación de Siracusa en ese momento. El mismo autor cree que el propósito de tales avisos prácticos era introducir un mínimum de estabilidad, sin la que cualquier intento de reformas de mayor alcance estaba condenada al fracaso. Por ello, la *Carta* VII viene a dar una serie de precondiciones que hay que cumplir para conseguir dicha estabilidad y llegar a un punto de partida para reformas platónicas más radicales.

Platón sabía que estas condiciones (autocontrol, conciliación, sobriedad, mantenimiento de la ley y renuncia a conseguir el lucro) había desaparecido progresivamente de Atenas después del 403 a. C., y en especial después de la muerte de Sócrates en el 399 a. C., y no tenía deseos de participar en la vida política (324c-325e). En la *Carta* VII advierte contra la aceptación del puesto de consejero en Estados tan corruptos. Ya en la *República* y las *Leyes* había expresado la importancia que daba al cumplimiento de tales precondiciones.

En 326d y 336d se invoca la *isonomía,* empleada en el sentido antitiránico opuesto a *dynasteía* y *tyrannís.* Aalders cree que aquí significa gobierno republicano limpio, com-

[3] L. de Blois, «Some Notes on Plato's Seventh Epistle», *Mnem.* s. IV, 32 (1979), fasc. 3-4, págs. 268-283.

pletamente legal, y alude a 337c, donde se cita *tò íson kaì tò koinón* como «distribución equitativa de justicia para todos los ciudadanos». Platón se había negado a dar consejos cuando las leyes no eran las mismas para todos los ciudadanos. Según Diógenes Laercio (III 23), Platón no quiso colaborar en las legislaciones de Tebas y Arcadia porque no eran *isonomía.*

El autor de la carta, ya trazado el plan, reanuda la narración de sus viajes (el tercero) y expone cómo tuvo que ceder a las instancias de Dionisio y de Dión. Platón se dedica a explicarle al príncipe en qué consiste su verdadera filosofía, a cuya austera pedagogía no fue capaz de plegarse el tirano que, sin embargo, se llamaba filósofo y que incluso había escrito un manual con sus primeros principios.

Sigue una larga digresión filosófica sobre la teoría del conocimiento, terminada la cual Platón llega a la conclusión de la falta de aptitud de Dionisio para la filosofía.

En 342a dice: «Me gustaría extenderme con mayor amplitud en este tema, pues tal vez al obrar así quedará más clara mi intención». Así empieza el pasaje que habría que estudiar detenidamente, pues si Dión murió en el 354 y Platón en el 347, en el 353 tendría unos setenta y cinco años, de modo que, de ser auténtica esta carta, se trata de su último testamento filosófico, así como la última declaración en su propio nombre. Se considera a menudo como «digresión filosófica», pero, para Guthrie, Platón introduce este pasaje como una parte entera de un conjunto cuidadosamente compuesto. La carta es nada menos que una breve apología de su vida y de su pensamiento entero.

Platón plantea una cuestión epistemológica: ¿Cómo es posible el conocimiento de las realidades objetivas y cuáles

serían las precondiciones necesarias? En otro sentido, podría llamarse a esto un planteamiento de los papeles respectivos de la intuición y el pensamiento discursivo o metódico de la filosofía platónica. La respuesta de Platón a la pregunta sobre el conocimiento es que requiere la presencia de cinco (factores): en primer lugar, un nombre (para el que pone como ejemplo el círculo); en segundo lugar, una definición (*lógos*), un compuesto de nombres con otras partes del discurso. En tercer lugar, una representación sensible (*eídōlon*, «imagen»), copia imperfecta y no permanente de las realidades, ejemplificadas por los círculos o ruedas. Platón los utiliza como ejemplos, porque la creencia pitagórica en la importancia cósmica de la verdad matemática le ayudaba más a resolver el problema socrático del conocimiento enunciando la existencia de las ideas. Pero, como seguidor de Sócrates, extendía su teoría mucho más allá de las matemáticas, y especialmente en el campo ético.

En cuarto lugar, el conocimiento (de los tres primeros). Con este encabezamiento, Platón agrupaba al mismo tiempo el conocimiento o ciencia (*epistḗmē*), el *noûs* y la creencia verdadera. Habría que remontarse al *Fedro*, el *Sofista*, el *Político* y las *Leyes* para seguir la evolución de Platón en este sentido, añadiendo también en algunos aspectos el *Filebo*, el *Teeteto*, *Menón* y *Fedón*. En quinto lugar aparecen las realidades, que constituyen los genuinos objetos del conocimiento. En todos sus planteamientos, la lección de los diálogos concuerda con la *Séptima Carta* (343e y 344b-c). Los cuatro elementos (objeto sensible, su nombre, definición y clasificación científica) únicamente pueden decirle a la mente qué clase de cosa es cada individuo, es decir, clasificarlo, pero no diferenciar entre miembros de la misma *infima species*.

Reanudando su historia, el autor recuerda las peripecias de sus últimos días en Sicilia, sus diferencias cada vez mayores con el tirano y la completa ruptura. Sólo le queda regresar a Atenas, después de muchos obstáculos. Se detiene en el Peloponeso, en Olimpia, donde encuentra a Dión con sus partidarios.

Termina la carta con reflexiones parecidas a sus consejos y se despide de sus corresponsales excusándose por la extensión de la carta (337e-350e).

Carta VIII

Esta carta cuya autenticidad es generalmente aceptada, está dirigida a los mismos corresponsales que la VII y parece escrita pocos meses después que ella, poco antes de que Calipo, el asesino de Dión, fuera expulsado del poder por Hiparino, hijo de Dionisio I y sobrino de Dión.

En ella se presenta Platón como el conciliador que siempre había querido ser. El filósofo trata de poner de acuerdo a los dos partidos en lucha, el de Dión y el de Dionisio, sin disimular la dificultad de la empresa. Empieza recordando todo lo que debe Sicilia a la casa real de Dionisio y haciéndoles ver que el resultado de una guerra civil sería una nueva esclavización de Sicilia por los cartagineses. Todos los griegos deben unirse para evitar la catástrofe, abolir el régimen tiránico y convertirlo en monarquía constitucional, parecida a la que instituyó Licurgo. Que el partido popular se abstenga de intentar establecer un régimen de absoluta libertad, cuya consecuencia es inevitablemente una reacción totalitaria.

Como consejos prácticos, hablando en nombre de Dión, sugiere que establezcan una autoridad responsable a cargo de tres jefes: Hiparino, el hijo de Dionisio el Viejo y Dio-

nisio el Joven. Que convoquen una asamblea para que se nombre a tres guardianes de la ley y establezca tribunales especialmente para cada delito y elija jueces.

Es una carta bellísima, llena de contenido político, ya que es la única que da detalles específicos de tipo constitucional y su autor se acerca mucho no sólo a los principios sino también al lenguaje de las *Leyes;* recomienda la misma escala de valores para mantener el Estado, la misma moderación entre exceso de libertad y esclavitud, el mismo consejo de buenas leyes como fuente de felicidad, idénticos planes para el nombramiento de guardianes de la ley y el establecimiento de tribunales de la ley. Siguiendo el código penal de las *Leyes,* prescribe la pena de muerte y la cárcel y el destierro como formas de castigo. Sin duda, su autor utilizó las *Leyes* como punto de referencia y también la *Carta VII.*

Carta IX

Dirigida a Arquitas de Tarento, filósofo pitagórico, amigo de Platón, e insigne matemático, no parece haber sido escrita antes del año 388, después del primer viaje de Platón a Sicilia, en el transcurso del cual debió de conocer a Arquitas.

A pesar de las dos veces que la cita Cicerón (*De finibus* III 14 y *De officiis* I 7), hay dos pasajes que nos impiden conceder una total confianza a su autenticidad: 358b, donde aparece un *katalimpánein* único en el sentido de *kataleípein,* y el epíteto *neaníscos* atribuido a Equécrates si se trata del mismo que aparece en el *Fedón,* que en el 388 desde luego ya no era un *neanískos.* En cualquier caso, esta carta tiene pocos defensores.

Carta X

Es una carta brevísima, que podría ser platónica, ya que hay en ella abundantes reminiscencias de diálogos como el *Gorgias* 521d, e; *Teeteto,* 176c; *Fedón* 101c, *Filebo* 59b, c; *Timeo* 49b; *Carta* VII 336d, y sobre todo, *República* 499 ss., pero no tiene extensión suficiente (poco más de sesenta palabras) para asegurar su autenticidad.

Va dirigida a un tal Aristodoro, de quien no se sabe otra cosa que lo que se contiene en la carta. Es un amigo de Dión a quien el autor felicita por su lealtad, firmeza y salud moral, que constituyen la verdadera filosofía.

Carta XI

Es respuesta a una petición de colaboración para un código de leyes en la fundación de una colonia. Laodamante, el personaje a quien va dirigida, podría ser el matemático de Tasos fundador del método analítico en geometría citado por Proclo y Diógenes Laercio; en tal caso, la carta podría fecharse en torno al 360-359, ya que en tal fecha se fundaron las colonias Crenidas o Datos. Si es así, suponiendo que la carta sea de Platón, podría ser posterior a su regreso del tercer viaje a Sicilia. La alusión que se hace a Sócrates (358d-e) se supone que se refiere al joven Sócrates citado en el *Político.*

Los mismos críticos que aceptan la *Carta* X, y Pasquali con ellos, consideran auténtica la XI, que es tan platónica como otras, exceptuando un uso extraño de la preposición *perí.*

Carta XII

Ya en la Antigüedad se sospechaba de su autenticidad. Está dirigida, como la XI, a Arquitas y es un acuse de recibo de unos tratados pitagóricos. Estos tratados, al parecer, responden a una carta dirigida a Platón por el tirano, que es igualmente falsa, en la que se habla de un tal Ocelo de Lucania, un pitagórico cuyos escritos se compusieron lo más pronto en el siglo I a. C.

Otro ejemplo de su carácter espurio es que se habla de Arquitas, mientras que Platón siempre lo llamó Arquites.

Carta XIII

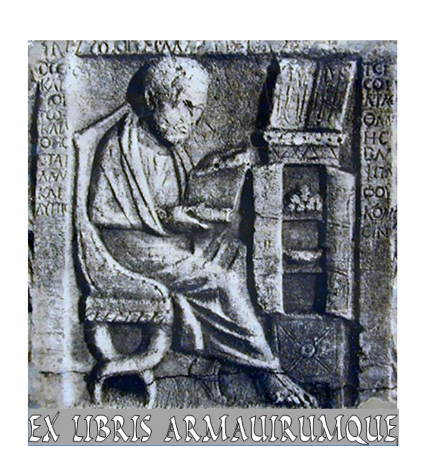
Esta carta, que cuenta con más rechazo que aceptación, es completamente distinta de las otras. Tiene un carácter estrictamente privado y podría haber sido escrita poco después del regreso de Platón de su segundo viaje a Sicilia h. 366-365 a. C.

En ella comunica Platón a Dionisio, a quien va dirigida, el cumplimiento de una serie de encargos personales, el envío de unas obras, varios regalos que le ha comprado, y le habla de los gastos a que tiene que hacer frente en Atenas de su parte. Sigue una referencia a Dión, en la que parece que le hace cómplice del tirano sobre un tema misterioso del que sólo habla a medias. Termina hablando de distintos temas de interés privado y de la contraseña para distinguir las cartas serias.

Esta carta, cuya autenticidad se discute desde el Renacimiento, es difícil de refutar basándonos en argumentos extrínsecos, pero un examen directo suscita la desconfianza.

Nos presenta a un Platón desconocido, relacionado con Dionisio como un vulgar cortesano, comisionista, hombre de negocios más que sabio preocupado de la formación de la gente, que parece más atento a los intereses del tirano que a los de Dión.

Hay una gran cantidad de detalles circunstanciales imposibles de comprobar. En cuanto al estilo y vocabulario, recuerda más los diálogos de la última época, cosa extraña habida cuenta del supuesto período de la carta; el vocabulario es pobre, con fórmulas que se repiten de forma monótona. Todo lleva a la conclusión de que se trata de una falsificación, obra de algún epistológrafo especializado en acumular detalles de interés personal para alimentar el gusto del público por el cotilleo biográfico.



CARTA I

PLATÓN DESEA BUENA SUERTE A DIONISIO[1]

Durante mi larga estancia entre vosotros como ministro 309a de la máxima confianza de vuestro gobierno, vosotros disfrutabais de las ventajas y yo aguantaba las calumnias por duras que fueran, porque sabía que no se podría creer que ninguna de vuestras más grandes crueldades se habían cometido con mi consentimiento; en efecto, todos los que b participaron en vuestro gobierno son mis testigos de la ayuda que yo presté a muchos de ellos, librándolos de grandes castigos. Pero después de haber salvaguardado mil veces vuestra ciudad cuando disfrutaba de plenos poderes, fui despedido más ignominiosamente que un mendigo, me expulsasteis y me ordenasteis embarcar, después de haber permanecido tanto tiempo entre vosotros[2]. Pues bien, yo procuraré, en lo que a mí se refiere, vivir en adelante de

[1] Como fórmula de saludo, εὖ πράττειν es conscientemente ambigua, ya que puede significar «ser feliz» o «pasarlo bien». Véase *Gorgias* 495e y *Rep.* 353e. Platón aquí la prefiere al más corriente χαίρειν por los motivos que da al principio de la *Carta* III.

[2] En este caso, Platón se dirige en plural a los colaboradores de Dionisio, mientras que a continuación, en singular, alude únicamente al tirano.

manera más retraída, pero tú, tirano como eres, vivirás c aislado. Y en cuanto a la «espléndida» cantidad de dinero que me diste para el viaje, te lo lleva Baqueo, el portador de esta carta, ya que ni era suficiente para los gastos del viaje ni útil para el resto de mi vida y, en cambio, no te proporcionaba a ti el darlo mayor ignominia que a mí el recibirlo. Por eso no lo acepto. Evidentemente, para ti no significa nada recibir o dar una cantidad así, de modo que acéptala para que puedas agasajar a cualquier otro amigo tuyo como has hecho conmigo.

d Por mi parte, ya he sido bastante agasajado por ti. Para mí es oportuno citar el verso de Eurípides: cuando algún día se te derrumben todas las cosas,

desearás tener a tu lado un hombre como yo[3].

También quiero recordarte que la mayoría de los otros trágicos, cuando presentan en escena a un tirano muriendo a manos de alguien, le hacen declamar:

310 *carente de amigos, perezco, desgraciado de mí*[4].

Pero nadie lo ha representado muriendo por falta de dinero. Y tampoco están mal, a juicio de las personas sensatas, estos versos:

Ni el oro brillante, tan escaso en la vida sin esperanza
[de los mortales,
ni el diamante ni los lechos de plata preciosos para el ser
[humano,

---

[3] Eurípides, fr. 956 de Nauck.

[4] Fr. de una tragedia desconocida. Fr. Adesp. Nauck 347.

Ni los campos fecundos de la extensa tierra, cargados de
[frutos espléndidos,
brillan ante la vista como la concordia de pensamiento
[entre los hombres de bien[5].

Adiós; y reconoce tus grandes errores conmigo para b
que puedas tratar mejor a los demás.

[5] Versos de un autor lírico desconocido. Fr. Adesp. 138 Bergk.

CARTA II

PLATÓN DESEA BUENA SUERTE A DIONISIO

He oído decír a Arquedemo [1] que piensas que no sólo yo debo mantener silencio respecto a ti, sino que también mis amigos deben abstenerse de hacer o decir cualquier cosa desagradable que te afecte. Únicamente exceptúas a c
Dión. Y precisamente esta expresión «Dión esté exceptuado» demuestra que yo no tengo ninguna influencia sobre mis amigos, porque si la tuviera, tanto sobre los otros como sobre ti y sobre Dión, afirmo que irían las cosas mejor para todos nosotros y para el resto de los griegos. En realidad, mi fuerza consiste en adecuarme totalmente a mi doctrina. Y digo esto porque Cratistolo y Políxeno [2] no te han contado nada sensato; de uno de ellos se afirma

[1] Arquedemo era discípulo de Arquitas de Tarento, el científico pitagórico. Se le cita varias veces: *Carta* III 319a; VII 339a, 349d. Platón vivió en su casa, en Siracusa, durante algún tiempo. Fue testigo de la importante conversación que Platón tuvo con Dionisio y actuó a menudo de intermediario entre ambos.

[2] De Cratistolo no sabemos nada. Políxeno, a quien también se cita en 314c, fue sin duda el famoso sofista, discípulo de Brisón de Mégara, el que objetó «el tercer hombre» a la teoría de las ideas.

que había oído en los Juegos Olímpicos[3] a muchos de los
d míos hablando mal de ti. A lo mejor tiene el oído más
fino que yo, porque yo, desde luego, no lo he oído. Lo
que debes hacer en lo sucesivo, en mi opinión, cuando al-
guien te diga algo parecido sobre alguno de nosotros, es
escribirme una carta y preguntarme a mí, que yo te diré
la verdad sin miedo ni falsas vergüenzas.

La situación en que se encuentran nuestras mutuas re-
laciones es la siguiente: ni somos nosotros unos desconoci-
dos, por así decirlo, para ningún griego, ni nuestra rela-
e ción es un secreto, ni olvides que tampoco se mantendrá
en secreto en el futuro; tan grande es el número de los
que han recibido el recuerdo de ella como una relación
intensa y activa. ¿Qué quiero decir ahora con esto? Voy
a explicártelo remontándome a los orígenes. La sabiduría
y el poder grande tienden a estar unidos por naturaleza
y constantemente se persiguen, se buscan y se reúnen; a
continuación, a los hombres les gusta hablar de ello y oír
hablar de otros en sus conversaciones privadas o en los
poemas. Así, por ejemplo, cuando hablan de Hierón y de
311a Pausanias el lacedemonio, disfrutan recordando sus rela-
ciones con Simónides, sus hechos y lo que dijo respecto
a ellos. Suelen celebrar conjuntamente a Periandro de Co-
rinto y a Tales de Mileto, a Pericles y a Anaxágoras, a
Creso y a Solón como sabios y a Ciro como soberano[4].

---

[3] Probablemente se trata de los Juegos Olímpicos del año 364 a. C., y no del 360 como en *Carta* VII 350b.

[4] Hierón el Viejo fue tirano de Gela y Siracusa (485-467 a. C.). Pausanias derrotó a los persas en Platea en el 479 a. C. A sus relaciones con Simónides alude PLUTARCO (*Pausanias* III 8, 2). Periandro aquí no está considerado como uno de los Siete Sabios, sino como jefe de Estado opuesto a Tales de Mileto, que sí es el sabio. La relaciones entre Pericles y Anaxágoras son conocidas de sobra (PLATÓN, *Fedro* 270a y *Alci-*

Y los poetas, imitando precisamente estos casos, reúnen los nombres de Creonte y Tiresias, Poliído y Minos, Agamenón y Néstor, Odiseo y Palamedes[5]..., y, en mi opinión, también de modo parecido los hombres antiguos relacionaron a Prometeo con Zeus. A una parte de ellos los representa en discordia, a otros en recíproca amistad, a otros unas veces en armonía y otras en desacuerdo, conformes en unas cosas y disconformes en otras. Y digo todo esto queriendo darte a entender que, una vez que hayamos muerto, no quedará silenciada nuestra fama y que, en consecuencia, debemos velar por ella. Es preciso, en efecto, a mi entender, preocuparnos del futuro, pues ocurre que por una cierta ley natural los seres más viles se desentienden totalmente de él, mientras que los más cabales ponen todos los esfuerzos para merecer los elogios de la posteridad. Esto es precisamente lo que yo considero como una prueba de que los muertos perciben algo de este mundo[6], ya que los espíritus más selectos tienen el presentimiento de que las cosas son así, mientras que los más ruines lo niegan, y tienen más valor los oráculos de los hombres semejantes a dioses que los de los otros. Yo creo que, si las personas de las que estaba hablando pudieran rectificar los errores de sus mutuas relaciones, pondrían

---

bíades I 118c). Heródoto refiere las relaciones entre Creso y Solón (I 29) y adjudica a Creso el papel de consejero de Ciro (HDT. III 36). En todo caso, aquí prevalece su condición de sabio sobre la de poderoso por su riqueza.

[5] Creonte y Tiresias son personajes de Sófocles (*Antígona* y *Edipo Rey*); Poliído y Minos, de Eurípides *(Poliído)*; según Homero, Poliído fue un adivino de la corte de Menelao. Néstor, Odiseo y Palamedes son tres hombres sabios unidos a Agamenón por Homero y los trágicos. Esquilo en su *Prometeo* nos habla de éste y de Zeus.

[6] Tema al que alude también en *Menéxeno* 248c y *Apología* 40c ss.

todo el empeño para que su fama fuera mejor de lo que
es ahora[7]. Nosotros todavía podemos, dicho sea con la
ayuda de dios, rectificar de palabra y de hecho cuanto no
haya sido correcto en nuestras relaciones anteriores. En
lo que a la filosofía se refiere, afirmo que la verdadera
opinión y lo que se diga de ella será mejor si nosotros
somos honestos, mientras que si somos mezquinos ocurrirá
e lo contrario. Y, desde luego, no podríamos hacer nada
más sagrado que preocuparnos de ella ni nada más im-
pío que desentendernos. Voy en vista de ello a exponer
cómo puede realizarse y lo que exige la justicia. Yo vine
a Sicilia con la fama de superar con mucho a los otros
312 filósofos y llegué a Siracusa con el deseo de recibir tu
testimonio de ello, para que gracias a mí la filosofía fuera
homenajeada incluso entre la masa. Pero no conseguí un
resultado satisfactorio, y como causa de ello no voy a se-
ñalar lo que muchos afirmarían, sino más bien el hecho
de que daba la impresión de que tú no tenías demasiada
confianza en mí; más bien parecía que querías despedirme
de algún modo y mandar llamar a otros y que procurabas
averiguar mis planes, porque desconfiabas de mí, me ima-
gino. Eran muchos los que ponían el grito en el cielo a
b propósito de esta situación, afirmando que me habías des-
preciado y que te interesabas por otras cuestiones. Esto
es lo que se ha divulgado por todas partes. Escucha ahora
lo que es justo que hagas a partir de ahora, con lo que
tendrás la respuesta a tu pregunta sobre la actitud recípro-
ca que debemos mantener entre nosotros. Si has llegado
a despreciar totalmente la filosofía, déjala de lado; si has
oído a otro o tú mismo has descubierto una doctrina me-

[7] Véase *Banquete* 208c ss. sobre la fama póstuma.

jor que la mía, dedica a ella tu estima[8]. Pero si es mi doctrina la que te agrada, tienes que testimoniarme la máxima estimación. Por consiguiente, en la actual ocasión, como ha ocurrido desde el principio, tú abre camino y yo te seguiré; si tú me honras, yo te honraré, y si me desdeñas, tampoco haré nada. Además, honrándome a mí y to- c
mando tú mismo la iniciativa en esto, dará la impresión de que honras a la filosofía y te proporcionará ante muchos la fama como filósofo, que es precisamente lo que buscabas en tu trato con otros filósofos. En cambio yo, si te rindo honores sin que tú me correspondas, daré la impresión de que admiro y persigo la riqueza, y ya sabemos que esta conducta entre todo el mundo no tiene un bonito nombre. Para decirlo en pocas palabras, tu deferencia conmigo es un honor para ambos; la mía, en cambio, es una ignominia para los dos. Y sobre este tema ya es suficiente. d

La esferita no es correcta[9]; ya te lo explicará Arquedemo cuando vaya. También tiene que explicarte con más detalle otra cuestión más importante y más elevada que la anterior, sobre la que tú lo enviaste en busca de solución. Dices, en efecto, por lo que él cuenta, que no te ha sido suficientemente revelada la naturaleza del «Primero»[10]. Tengo que explicártelo por medio de enigmas, pa-

[8] Sobre Dionisio como filósofo, véase *Carta* VII 345b, y sobre el honor y el deshonor, *Carta* VII 345c y 350c.

[9] Parece que trata de una esfera diseñada para explicar los movimiento de los cuerpos celestes, cuya invención atribuye Cicerón a Tales de Mileto y su perfeccionamiento a un discípulo de Platón, Eudoxo de Cnido (Cic., *De rep.* I 14; *De nat. deor.* II 34).

[10] Para esta frase, véase *Leyes* 886c. La explicación que sigue sobre los tres principios es un galimatías difícil de adjudicar a Platón, a quien muy pocos atribuyen esta carta.

ra que si mi carta sufre algún accidente por tierra o por
mar, el que la lea no pueda entenderlo. He aquí cómo
e es: en torno al rey del universo gravitan todas las cosas,
y todas existen por él, y él es la causa de toda belleza;
lo segundo está en torno a las cosas segundas, y lo tercero en torno a lo tercero. Pues bien, el alma humana aspira a averiguar la calidad de estas cosas mirando a las
que son afines a ella misma, ninguna de las cuales la satisface. Ciertamente, ni en lo que se refiere al rey ni a
313 lo que aludí hay nada parecido. Entonces el alma pregunta: ¿qué clase de naturaleza es? Es esta pregunta, hijo de Dionisio y Dórida, la que es causa de todos los males, o más bien es el dolor de parto que por ella se produce en el alma y si no se libra de él no es posible que pueda alcanzar algún día la verdad. Tú mismo me dijiste en el jardín bajo los laureles que lo habías entendido y que era
b tu descubrimiento. Yo te contesté que, si, efectivamente, te parecía así, me habrías ahorrado muchos discursos, y añadí que nunca había encontrado a nadie que lo hubiera descubierto y que mi intensa actividad estaba dedicada a ello. Es posible que tú hayas oído a alguien la solución o tal vez un designio divino te impulsó a ello, y a continuación, creyendo tener firmes las demostraciones, no las aseguraste, sino que se te precipitan unas veces de un modo y otras de otro en torno a lo aparente, pero nada es así
c en realidad [11]. Esto no te ha ocurrido únicamente a ti; ten la seguridad de que nadie me oyó nunca empezar esta cuestión sin encontrarse así desde el principio. Unos se liberan con más trabajo, otros con menos, pero casi ninguno con poco esfuerzo.

[11] Hay aquí resonancias del *Teeteto* 151a ss. o del *Menón* 97e ss. Véase también *Carta* VII 340b, 343c, 344b.

Puesto que las cosas han ocurrido así y en tal estado se encuentran ahora, casi hemos resuelto, en mi opinión, la consulta que me hiciste sobre cómo deben ser nuestras mutuas relaciones. Ya que sometes a prueba mi doctrina, tanto reuniéndote con otros como comparándola con las que otros enseñan y considerándola por sí misma, esta doctrina arraigará en ti si la prueba es auténtica, y te fa- *d*
miliarizarás con ella y con nosotros. ¿Cómo se producirá esto y todo lo que hemos dicho? Has hecho bien al enviarme en esta ocasión a Arquedemo, y en el futuro, cuando haya regresado a ti y te haya comunicado mi mensaje, probablemente surgirán en ti a continuación otras dificultades. Entonces será una decisión correcta por tu parte enviarme de nuevo a Arquedemo, y él, como intermediario de este negocio, volverá a ti nuevamente. Y si haces esto dos o tres veces y compruebas cuidadosamente los comu- *e*
nicados que yo te envíe, me extrañaría que tus actuales dudas no cambien radicalmente. Animo, pues, y obrad [12] de esta manera, pues seguro que ni tú podrías impulsar ni Arquedemo practicar un comercio más hermoso ni más agradable a los dioses que éste. Procura, sin embargo, 314
que estos mensajes no vayan a parar a manos de personas incultas, pues en mi opinión no hay tal vez enseñanzas más ridiculas que éstas para el vulgo, ni tampoco más admirables ni más inspiradas para las personas naturalmente bien dotadas. Repetidas innumerables veces y escuchadas sin interrupción durante muchos años, con grandes esfuerzos acaban por purificarse como se purifica el oro. Pero presta atención a lo maravilloso en este tema: hay hombres, y muchos por cierto, que han oído estas enseñanzas, tienen capacidad para aprender, para recordar, para juzgar *b*

---

[12] Se refiere en plural a Dionisio y Arquedemo.

y criticar a fondo, y ya mayores y después de recibir estas enseñanzas durante no menos de treinta años, dicen que es ahora cuando les parece más convincente y absolutamente evidente lo que entonces les parecía increíble. Pues bien, considerando esto, procura no tener que arrepentirte algún día por haber dejado divulgarse algo indebidamente.
c La mejor defensa es, no escribir, sino aprender de memoria, pues es imposible que lo escrito no acabe por divulgarse. Esta es la razón por la que yo no he escrito nunca acerca de estos temas, y no hay obra alguna de Platón ni la habrá [13]. Las que ahora se dice que son suyas son de Sócrates en la época de su bella juventud. Adiós, y hazme caso; de momento, tan pronto como hayas leído y releído esta carta, quémala.

Ya basta con este tema. Te sorprende que te haya enviado a Políxeno. Pero yo respeto a Licofrón [14] y a los otros que te rodean; te he repetido antes y ahora el mis-
d mo argumento, que en materia de dialéctica tú les superas con mucho, tanto por tus cualidades naturales como por tu método de discusión; ninguno de ellos se deja rebatir voluntariamente, sino muy a su pesar. Me parece que les has tratado y recompensado muy convenientemente. Ya es suficiente respecto a ellos, incluso mucho para lo que valen. A Filistión [15], si lo necesitas utilízalo bien, y si pue-

---

[13] Lo mismo se dice en *Carta* VII 341c. Estas afirmaciones han provocado grandes discusiones, así como la frase siguiente, que da a entender que lo que Platón había escrito hasta ese momento no reflejaba sus convicciones personales, sino que era consecuencia de las enseñanzas recibidas.

[14] Aristóteles cita con frecuencia a un sofista de este nombre, aunque no puede identificarse con certeza.

[15] Médico eminente que desempeñaba sus funciones en la corte de Dionisio.

des, préstaselo a Espeusipo y envíaselo. También Espeusi- e
po se une a este ruego, y también Filistión me prometió que si tú le dejabas, vendría con mucho gusto a Atenas. En cuanto al que salió de las canteras [16], hiciste bien en dejarle marchar; la solicitud referente a sus familiares y a Hegesipo el hijo de Aristón es fácil de satisfacer, pues ya me hiciste comunicar que, si se cometía alguna injusticia con él o con aquéllos y tú te enterabas, no lo permitirías. En cuanto a Lisiclides [17], hay que decir la verdad: 315
de todos los que han venido a Atenas procedentes de Sicilia es el único que no ha cambiado de opinión sobre las relaciones entre tú y yo, sino que no deja de hablar bien sobre lo que se ha hecho y con las mejores intenciones.

[16] Las canteras se empleaban como prisión. No se sabe de quién se trata.

[17] Tampoco se sabe nada de él, aparte de esta cita.

CARTA III

PLATÓN A DIONISIO: ¡ALÉGRATE[1]!

Al encabezar así mi carta, ¿habré dado con la fórmula correcta de saludo? ¿O más bien debería escribir «buena b
suerte», como suelo saludar en las cartas que dirijo a mis amigos? Porque tú mismo, según cuentan los que entonces fueron testigos en Delfos, saludaste al dios con esta misma fórmula, y dejaste escrito, según cuentan:

Alégrate y mantén feliz la vida del tirano.

Yo, en cambio, ni a un hombre querría hacer tales c
votos ni, evidentemente, menos aún a un dios[2]: a un dios, porque haría votos por algo contrario a la naturaleza divina, que está establecida más allá del placer y del dolor; al hombre, porque en la mayoría de los casos el placer y el dolor producen un daño, ya que engendran en el alma torpeza de espíritu, olvido, estupidez y violencia. Dicho sea esto por mi parte respecto al saludo, y tú, después de haberlo leído, elige como te guste.

---

[1] Sobre la fórmula de saludo, véase nota 1 a la *Carta* I.

[2] Cf. *Filebo* 33b y *Epínomis* 985a.

Muchos comentan que andas diciendo a algunos de los que te han sido enviados que, al oír yo en cierta ocasión tu proyecto de restablecer las ciudades griegas de Sicilia
d y aliviar la situación de los siracusanos transformando tu tiranía en un régimen de gobierno, te impedí hacerlo en aquella ocasión, según afirmas, a pesar de tu gran interés, y que ahora estaría comprometiendo a Dión a llevar a ca-
e bo esos mismos proyectos y que tratamos de arrebatarte el poder utilizando tus propias ideas. Tú sabrás si te beneficia algo hacer estas declaraciones, pero lo cierto es que cometes conmigo una injusticia afirmando lo contrario de lo que realmente ocurrió. Ya es suficiente haber sido difamado por Filistides[3] y otros muchos ante los mercenarios[4] y ante el pueblo de Siracusa por haber permanecido en la acrópolis, y que los de fuera, si se cometía alguna equivocación, todo me lo achacaran a mí, afirmando que tú me hacías caso en todo. Pero tu sabes perfectamente que de las cuestiones políticas yo colaboré contigo de buen
316 grado en muy pocas al principio, cuando creía que podía prestar algún servicio, y que sólo me ocupé con un discreto interés, entre otras pequeñas cuestiones, de los preámbulos de las leyes[5], independientemente de lo que tú o algún otro añadísteis después. He oído decir, en efecto, que algunos de vosotros habéis estado arreglando los preámbulos, pero, evidentemente, los diferentes textos podrán juzgarlos quienes conozcan mi carácter. Por ello, como dije hace poco, no necesito que se me calumnie una vez más ante los siracusanos ni ante cualesquiera otros a los que

[3] Posiblemente se le pueda identificar con el historiador siciliano Filisto, desterrado por Dionisio I y posteriormente vuelto a llamar.

[4] Cf. *Carta* VII 348a-b.

[5] Cf. *Leyes* 722d ss.

puedan convencer tus palabras, sino más bien que se me defienda tanto contra la anterior acusación como contra la que ahora se ha añadido a ella, mucho más importante y más grave. Contra esta doble calumnia tengo que pre- b sentar una doble defensa[6], la primera para justificar que obré razonablemente al rehusar mi colaboración contigo en el gobierno de la ciudad, y, en segundo lugar, que no fue mío ese consejo ni ese impedimento al que te has referido al afirmar que yo fui un obstáculo a tu proyecto de restablecer las ciudades griegas. Préstame, pues, atención en primer lugar a lo que se refiere al primer punto. c

Ya fui a Siracusa llamado por ti y por Dión. Este último, persona muy conocida por mí, unidos de tiempo por vínculos de hospitalidad, se encontraba en esa edad madura y reposada que necesitan ineludiblemente las personas que tienen un mínimo sentido común cuando van a deliberar sobre problemas tan importantes como eran entonces los tuyos. Tú, en cambio, eras muy joven y tenías una gran inexperiencia en materias en las que tenías que haber sido un gran experto, y eras para mí un completo desconocido. Más tarde, tal vez obra de un hombre, tal vez de d un dios o de un azar del destino, Dión fue desterrado y quedaste solo. ¿Acaso crees que yo habría podido en aquellos momentos colaborar contigo en materias de Estado, yo que había perdido al compañero sensato y veía al insensato a merced de una multitud de hombres perversos, sin gobernar, pero imaginándose que gobernaba, y en realidad gobernado por gentes de esa clase? En tales circunstancias, ¿qué podía hacer yo? ¿Es que no hice lo que no tenía más remedio que hacer? Despedirme de la política, e

6 En la *Apología* expresa Sócrates la necesidad de defenderse de dos clases de calumniadores (*Apol.* 318a).

prevenirme contra las calumnias de los envidiosos, e intentar por todos los medios que reanudarais vuestra amistad, a pesar de vuestras divisiones y vuestras discordias. Tú mismo eres testigo de ello, de que no dejé nunca de perseguir este objetivo. Y fue trabajoso, pero se acordó entre nosotros que yo embarcaría para mi patria, puesto que
317 vuestro país estaba en guerra [7], y que, una vez restablecida la paz, tanto Dión como yo regresaríamos a Siracusa invitados por ti. Tal es la verdad de lo ocurrido respecto a mi primer viaje a Siracusa [8] y mi feliz regreso a la patria. En cuanto a la segunda parte, al restablecerse la paz me llamaste, pero no de acuerdo a lo pactado, sino que me diste instrucciones para que fuera solo, prometiendo llamar a Dión más adelante. Y por eso no fui, pero con ello también contrarié a Dión, pues creía que era preferible
b que yo acudiera y me pusiera a tus órdenes. Más tarde, transcurrido un año, llegó una trirreme con una carta tuya que empezaba diciendo que, si yo acudía, todos los asuntos de Dión se resolverían según mis deseos, pero que, si me negaba a ir, ocurriría lo contrario. Me da vergüenza
c decir cuántas cartas tuyas y de otras personas que seguían tus indicaciones llegaron de Italia y de Sicilia a tantos de mis parientes y conocidos; todas me impulsaban a partir y me pedían encarecidamente que obedeciera tus deseos. Todos opinaban, empezando por Dión, que yo debía zarpar y no demorarme. Sin embargo, yo me excusaba alegando mi edad [9], y, en cuanto a ti, insistía en que no se-

---

[7] Es posible que se refiera a la guerra que sostuvo Dionisio contra los lucanos.

[8] Para los sucesos de la primera visita, véase *Carta* VII 327c ss., 338a, b; para la segunda visita, *Carta* VII 338b ss., 345c ss.

[9] En 361 a. C. tenía Platón unos 67 años.

rías capaz de enfrentarte a nuestros calumniadores, que estaban deseando enemistarnos. Yo me daba cuenta entonces, como lo veo también ahora, de que las fortunas grandes y desmesuradas, tanto de los particulares como de los monarcas, cuanto mayores son, más suelen alimentar a ca- *d*
lumniadores y compañeros de placer que ocasionan un daño ignominioso; éste es el daño más grande, sin comparación, que engendran la riqueza y cualquier otro tipo de poder. A pesar de lo cual, prescindiendo de cualquier otro tipo de razonamiento acudí, considerando que no debía dar lugar a que ninguno de mis amigos me acusara de haber perdido todos sus bienes por culpa de mi negligencia, pudiendo conservarlos. Llegué, y tú ya sabes todo lo que *e*
ocurrió a partir de ese momento: te pedí ante todo, según el acuerdo contenido en tus cartas, que repatriaras a Dión reconciliándote con él y explicándote los términos de la reconciliación, gracias a la cual, si me hubieras hecho caso entonces los acontecimientos se habrían producido mejor de lo que lo han hecho, tanto para ti como para Siracusa y para todos los griegos. Así, al menos, lo da a entender mi opinión. En segundo lugar, yo te pedía que los bienes de Dión los tuviera su familia y que no los controlaran los administradores que tú conoces[10]. Además de esto, yo 318
estimaba que se le debía enviar cada año el producto habitual de la renta y aun aumentar la remesa y no disminuirla aprovechando mi presencia. Como no tuve éxito en ninguna de estas peticiones, pensé marcharme. Entonces tú me convenciste de que me quedara durante un año, prometiendo devolver la fortuna entera de Dión, enviando la mitad a Corinto y dejándole el resto ahí para su hijo.

[10] Los datos aquí contenidos no coinciden con los de la *Carta* VIII.

Aunque podría detallar muchas de las promesas tuyas que
b no cumpliste, es tan grande su número que prescindo de ello. Vendiste, en efecto, todos los bienes de Dión sin su consentimiento, a pesar de haber afirmado que no procederías a la venta sin contar con él, y así, mi admirado amigo, pusiste un descaradísimo broche de oro a todas tus hermosas promesas: ideaste un procedimiento que no era ni elegante, ni discreto, ni justo, ni conveniente, trataste de intimidarme, como si no conociera lo que estaba ocurriendo en aquellos momentos, a fin de que no hiciera ninguna gestión para que se enviara el dinero. En efecto,
c cuando desterraste a Heraclides [11], lo que pareció injusto a los siracusanos y a mí, puesto que juntamente con Teodotes y Euribio [12] te pedí que no llevaras a cabo esta orden, tomaste esta gestión como pretexto suficiente para decir que era evidente desde hacía tiempo que no me preocupaba de ti en absoluto y sí, en cambio, de Dión y de los amigos y parientes de Dión; y puesto que en aquel momento Teodotes y Heraclides, que eran amigos de Dión, estaban bajo los efectos de una acusación, yo estaba haciendo todos los esfuerzos para evitar que fueran casti-
d gados. Éstas fueron nuestras mutuas relaciones en lo que se refiere a la política. Si observaste algún otro gesto inamistoso por mi parte respecto a ti, lógicamente debes pensar que todo ha tenido el mismo origen. Y no te sorprendas por ello, pues con razón me consideraría un hombre ruin cualquier persona sensata si, seducido por la grandeza de tu poder, yo hubiera traicionado a mi antiguo amigo

---

[11] Noble siracusano, partidario entusiasta de Dión, que contribuyó a la caída de la tiranía. Véase *Carta* VII 348b ss.; NEPOTE, *Dion.* 5 y 6, y PLUT., *Dion.* 32, 53.

[12] Teodotes, tío de Heraclides, con quien aparece asociado tanto en las cartas como en Plutarco. Euribio es un personaje desconocido.

y huésped que se encontraba en desgracia por tu culpa, que no era en nada inferior a ti, por decirlo de alguna manera [13], y me hubiera puesto de tu parte, su ofensor injusto, acatando todas tus órdenes, sin otro motivo, evi- e
dentemente, que el afán de riquezas: porque no habría podido explicarse de otra manera mi cambio de postura, en el caso de que yo hubiera cambiado. Esta realidad ocurrida ha creado entre nosotros, por tu culpa, nuestra «amistad de lobo» [14] y la disensión entre nosotros.

El relato hasta ahora transcurrido me lleva casi sin interrupción al punto sobre el que yo decía que debía defenderme. Examina y reflexiona con toda atención a ver si te parece que trato de engañarte y que no digo la verdad. 319
Yo afirmo que tú, en el jardín, estando presentes Arquedemo y Aristócrito [15], unos veinte días antes de mi partida de Siracusa, me hiciste el mismo reproche que sigues haciéndome ahora, que yo me interesaba más por Heraclides y por todos los otros que por ti. Y delante de ellos me preguntaste si recordaba que desde los primeros días de mi llegada te había aconsejado restablecer las ciudades grie- b
gas. Yo te contesté que, efectivamente, lo recordaba y que todavía lo consideraba como la mejor medida. Y tengo que contar también, Dionisio, lo que entonces se dijo a continuación: yo te pregunté por mi parte si te había dado sólo este consejo o si había añadido algo más. Tú me contestaste enfurecido y en tono ofensivo para mí, según tú creías (luego resultó que lo que para ti era entonces un

---

[13] En realidad, le está diciendo con eufemismo «mejor que tú».

[14] El sustantivo λυκοφιλία expresa sus relaciones de recelos y disensiones mutuos.

[15] Cf. *Carta* XIII 363d. En cuanto a la expresión «en el jardín», cf. *Carta* II 313a.

insulto, ahora se ha convertido de sueño en realidad[16]), y me dijiste, con risa forzada, si mal no recuerdo: «Tú me aconsejabas que hiciera todo eso después de haberme instruido previamente, y si no, que no lo hiciera». «Lo has recordado perfectamente», dije yo. Y tú continuaste: «¿Después de haberme instruido en geometría[17] o cómo?» Y yo entonces no dije lo que se me estaba ocurriendo, por miedo a que por una pequeña frase se me cerrara el anhelado camino abierto que tenía para embarcar. Pero con todo este relato he querido decir lo siguiente: no me calumnies afirmando que yo me oponía el restablecimiento de las ciudades griegas devastadas por los bárbaros y a
d que suavizaras la situación de los siracusanos convirtiendo la tiranía en un régimen de gobierno. No podrías forjar contra mí acusaciones menos adecuadas a mi carácter, y, además, yo podría refutarte con argumentos todavía más evidentes que éstos si hubiera un tribunal competente, demostrando que fui yo el que aconsejó y tú el que no quisiste tomar tales medidas. Y, desde luego, no sería difícil poner en evidencia que esto era lo mejor que hubiera podido hacerse, tanto para ti como para los siracusanos y para todos los sicilianos. Por ello, querido amigo, si nie-
e gas haber pronunciado las palabras que has pronunciado, me doy por satisfecho; y si lo confiesas, convencido de que Estesícoro era un sabio, debes imitar su palinodia y cambiar de la mentira a la verdad[18].

[16] Parece querer decir que el esquema educativo de Platón, del que se había burlado Dionisio, fue el secreto del éxito de Dión, el «sueño» del «filósofo rey» llevado a cabo en su persona.

[17] Platón se refiere en la *República* a la utilidad de la geometría para la educación de los filósofos.

[18] Estesícoro (*ca.* 600 a. C.), poeta siciliano, fue castigado con la ceguera por haber atacado la reputación de Helena, pero recobró la vista cuando se retractó en su palinodia. Cf. *Fedro* 243a, b.

CARTA IV

PLATÓN DESEA BUENA SUERTE A DIONISIO

Creo que mi buena voluntad siempre ha estado de ma- 320
nifiesto en cuanto a las acciones realizadas [1], así como el gran interés que tenía en llevarlas a término felizmente, sin tener otro motivo más apremiante que mi entusiasmo por las empresas nobles [2]. Pienso, en efecto, que es jus-
to que los que son realmente hombres de bien y actúan b
coherentemente alcancen el honor que merecen. Pues bien, por el momento, gracias a dios esto va bien, pero es en el porvenir cuando la lucha será más dura. Destacar en el valor, la rapidez y la fuerza física puede parecer patrimonio también de otras personas, pero por lo que se re-
fiere a la verdad, la justicia, la generosidad y la actitud c
adecuada en todos estos aspectos, cualquiera reconocerá que destacan lógicamente sobre los demás quienes se esfuerzan en honrarlas. Esto que estoy diciendo es evidente,

---

[1] Alude a las operaciones militares llevadas a cabo por Dión en Sicilia en el 357 a. C., hacia las que expresa Platón su apoyo moral, ya que nunca prestó colaboración activa en la ofensiva de Dión contra Dionisio.

[2] Esta referencia a los planes de Dión para la reforma política de Sicilia no coincide con la actitud que refleja en *Carta* VII 350d, donde califica de πάντα κακά los planes de Dión.

pero es preciso también que nos recordemos a nosotros mismos que aquellos que tú sabes[3], deben distinguirse de los demás más que los hombres de los niños[4]. Es preciso, pues, que seamos visiblemente tal como pretendemos ser, sobre todo teniendo en cuenta que con la ayuda de dios ello será fácil. En efecto, los demás se encuentran
d ante la necesidad de andar errantes por muchos países para darse a conocer; en cambio, tú te encuentras ahora en tal situación que los habitantes del mundo entero, aunque esto sea hablar muy atrevidamente, tienen la mirada puesta en un solo lugar, y, dentro de este lugar, principalmente en ti. Convencido, pues, de que todos te miran, prepárate para eclipsar al famoso Licurgo, a Ciro y a cualquier otro que en cualquier época hayan parecido destacar por su carácter o por su política, especialmente teniendo en cuenta que mucha gente y casi todos los de aquí aseguran
e que hay muchas esperanzas de que, al faltar Dionisio, todo se derrumbe por tu ambición y la de Heraclides, Teodotes[5] y los demás personajes ilustres. Ahora bien, sería muy de desear que ninguno entre vosotros fuera así. Pero si se presentara algún caso, actúa como médico y la situación se resolverá de la mejor manera. Tal vez te parezca
321 ridículo que yo diga estas cosas, puesto que tú lo sabes perfectamente, pero es que yo veo que también en los teatros los actores son excitados por los niños, y no digamos por sus amigos, los cuales, como puede pensarse, en su simpatía los animan con vehemencia[6]. Pues bien, vosotros

[3] Se trata de los miembros de la Academia y de los colaboradores políticos de Dión.

[4] Es quizá una expresión proverbial, que también aparece en *Fedro* 279a.

[5] Cf. *Carta* III 318c, nota.

[6] Cf. Isócrates, *Evágoras* 32, 3.

ahora haced vuestro papel, y, si necesitáis algo, comunicádnoslo por carta. La situación aquí es más o menos la misma que cuando vosotros estabais. Escribidnos diciendo lo que habéis hecho o lo que estáis haciendo, ya que nosotros oímos muchas murmuraciones, pero no sabemos *b*
nada. Acaban de llegar ahora cartas de Teodotes y de Heraclides a Lacedemonia y a Egina, pero nosotros, te lo repito, no sabemos nada de lo que ahí sucede, aunque circulan numerosos rumores. Toma en consideración también que algunos creen que eres menos atento de lo conveniente. No olvides que agradando a la gente se consiguen las cosas, mientras que la arrogancia es compañera de la soledad. Que tengas buena suerte. *c*

CARTA V

PLATÓN DESEA BUENA SUERTE A PÉRDICAS [1]

He recomendado a Eufreo [2], tal como me escribiste, que se interese por tus asuntos y que se dedique a ellos; es justo que también a ti te dé un consejo de amigo, un consejo sagrado [3], como suele decirse, sobre todo lo que puedas plantearme y, en especial, sobre el trato que debes *d* dar a Eufreo. Este hombre puede ser útil en muchos aspectos, pero sobre todo en lo que tú más necesitas ahora a causa de tu edad y por el hecho de que no abundan los que aconsejan a los jóvenes en este tema. Los regímenes políticos, en efecto, tienen cada uno su lengua, como si se tratara de seres vivos: hay un lenguaje propio de la democracia, otro de la oligarquía, otro, a su vez, de la monarquía [4]; podría decirse que son muchos los que conocen estos idiomas, pero, excepto unos pocos, están muy lejos de comprenderlos a fondo. Ahora bien, el régimen *e*

---

[1] Pérdicas, rey de Macedonia entre 365-360 a. C.

[2] Nativo de Eubea y discípulo de Platón.

[3] Expresión proverbial. Cf. *Teágenes* 122b y JENOFONTE, *Anábasis* V 6, 4.

[4] En el libro VI de la *República* (493a ss.), Platón compara también al Estado democrático con un ser vivo adulado por los sofistas, que tratan de satisfacer sus caprichos y de entender su lenguaje para adaptar a él sus enseñanzas y su conducta.

que habla en su propia lengua[5] a los dioses y a los hombres, y acomoda sus acciones a este lenguaje, prospera continuamente y se conserva, mientras que el que imita a otro perece. Por ello, Eufreo podría serte especialmente útil en este aspecto, aunque también vale en otros sentidos. Tengo la esperanza de que él, entre las personas que
322 te rodean, pueda encontrarte mejor que nadie las expresiones propias de la monarquía. Si le utilizas en este sentido, te será útil, y tú, por tu parte, le harás un gran favor. Y suponiendo que alguien al oír esto diga: «Al parecer, Platón pretende conocer lo que es provechoso para la democracia, y, sin embargo, pudiendo hablar ante la asamblea y darle los mejores consejos, nunca se levantó para hacer uso de la palabra»[6], le puedes contestar que Platón ha nacido tarde en su patria y ha encontrado al pueblo
b ya demasiado maduro[7] y habituado por los que le han precedido a obrar en muchos aspectos de manera muy diferente a sus consejos. Puesto que habría sido para él muy agradable aconsejarle como un hijo a su padre, si no pensara que iba a correr un riesgo inútil, sin ninguna posibilidad de éxito.

Yo creo que lo mismo haría mi propio consejo: si yo creyera que no tenía remedio[8], lo dejaría totalmente de lado y me abstendría de aconsejarme sobre mi y sobre mis asuntos. Buena suerte.

---

[5] La «lengua» de un régimen político es, en realidad, la serie de peculiaridades que le distinguen de otro régimen.

[6] Platón trata de defenderse o de justificar su ausencia de la actividad política ateniense mientras actúa como consejero en otros Estados.

[7] Este mismo tema se trata en *Critón* 50e, 51. En la *Apología* (31d) Sócrates se defiende de no haberse dedicado jamás a la política convencido de que el pueblo no habría sacado ninguna ventaja de su intervención.

[8] Cf. *Carta* IV 321c y nota.

CARTA VI

PLATÓN DESEA BUENA SUERTE A HERMIAS, ERASTO Y CORISCO[1]

Yo creo que una divinidad os prepara amablemente y sin restricciones una suerte feliz si la aprovecháis bien. Vivís, en efecto, en mutua vecindad y tenéis tales necesidades que os podéis prestar recíprocamente los más grandes servicios. Pues en lo que a Hermias se refiere, ni su abun- *d*
dancia de caballos, ni la de otro tipo de alianzas militares, ni el acrecentamiento de sus riquezas podrían ser un mayor poder para toda clase de empresas que el hecho de poseer amigos seguros y sanos de espíritu. En cuanto a Erasto y Corisco, además de esa hermosa ciencia de las ideas que poseen, yo mantengo, a pesar de mi vejez[2], que necesitan también de la ciencia que enseña a protegerse contra los hombres malvados e injustos, así como de una especie de poder defensivo; carecen de experiencia por ha- *e*

[1] Hermias era tirano de Atarnea, *ca.* 351 a. C. Erasto y Corisco eran discípulos de Platón que vivían en Escepsis, cerca de Atarnea.

[2] *Platón tendría unos 77 años en 351-350.* La interpretación más acertada parece ser «aunque por ser un hombre viejo parece que no debería dar importancia a las pequeñeces de la vida práctica, y sí solamente a la vida contemplativa y a la noble ciencia de las Ideas».

ber pasado una buena parte de su vida entre nosotros, personas tranquilas y sin malicia. Es por ello por lo que dije que necesitaban este apoyo, para no verse obligados a descuidar la verdadera sabiduría y a dedicarse más de lo debido a las ciencias humanas y prácticas. Y este poder al que me refiero yo creo que Hermias lo posee tanto por su natural carácter, en la medida en que puedo juzgarle sin haberle conocido personalmente, como por habili-
323 dad basada en la experiencia.

Ahora bien, ¿por qué hago estas afirmaciones? Yo te aseguro, Hermias, después de haber tratado a Erasto y a Corisco más que tú, te declaro y te garantizo que no encontrarás fácilmente personas más dignas de confianza que estos vecinos tuyos; por ello te aconsejo que te adhieras a estos hombres por cualquier procedimiento razonable y que lo tomes como asunto de la máxima importancia. A Corisco y a Erasto, a su vez, les aconsejo que se unan a Hermias y que traten, mediante estos mutuos abrazos, de llegar a una íntima relación de amistad. Y si alguna
b vez parece que uno de vosotros afloja de algún modo esta unión —ya que lo humano no es nunca totalmente seguro—, enviadme aquí, a mí y a mis amigos, una carta que acuse los motivos de queja; porque creo que las palabras de respuesta que os llegarían de nuestra parte, apoyadas en la justicia y el respeto, podrían, si la ruptura no es demasiado importante, más que cualquier hechizo mágico, volver a acercaros y reanudar de nuevo vuestra anterior amistad
c y concordia[3]. Si todos aplicamos esta vía filosófica, tanto nosotros como vosotros, en la medida en que nuestras fuerzas y las posibilidades de cada uno lo permitan, se cumplirá la profecía que he hecho ahora. En el caso de

[3] Para este lenguaje, véase *Banquete* 192e, 215c.

que no lo hagamos así..., no voy a hablar, pues estoy haciendo un oráculo de buen agüero y afirmo que todo lo llevaremos a buen fin, si dios quiere.

Debéis leer esta carta estando los tres juntos si es posible, y si no, de dos en dos, haciéndolo en común el mayor número de veces posible; debéis considerarla como un pacto que os obligue con fuerza de ley, como es justo, prestando juramento al mismo tiempo con una seriedad no carente de gracia y un juego afín a la seriedad[4], poniendo como testigo a dios que es soberano del presente y del futuro, y al padre todopoderoso de ese dios soberano y causa, al que conoceremos todos[5], si filosofamos correctamente, con toda la claridad posible con la que pueden conocerlo los hombres bienaventurados.

---

[4] Hay expresiones parecidas en *Leyes* 761d y 803c y *Banquete* 197e. También los trágicos usan la palabra ἀδελφός metafóricamente.

[5] εὐδαίμων en empleo platónico implica nobleza de espíritu tanto como felicidad o bienaventuranza.

CARTA VII

PLATÓN DESEA BUENA SUERTE A LOS PARIENTES Y AMIGOS DE DIÓN

Me mandasteis una carta diciéndome que debía estar
convencido de que vuestra manera de pensar coincidía con
la de Dión y que, precisamente por ello, me invitabais a
que colaborara con vosotros en la medida de lo posible, 324
tanto con palabras como con hechos. Pues bien, en lo
que a mí se refiere, yo estoy de acuerdo en colaborar si,
efectivamente, tenéis las mismas ideas y las mismas aspira-
ciones que él, pero, de no ser así, tendré que pensármelo
muchas veces. Yo podría hablar de sus pensamientos y de
sus proyectos, no por mera conjetura, sino con perfecto
conocimiento de causa. En efecto, cuando yo llegué por
primera vez a Siracusa [1], tenía cerca de cuarenta años;
Dión tenía la edad que ahora tiene Hiparino [2], y las con-
vicciones que tenía entonces no dejó de mantenerlas du- d
rante toda su vida: creía que los siracusanos debían ser

---

[1] Platón cuenta más adelante su viaje a Siracusa en tiempos de Dionisio I el Viejo, cuando Dión tenía poco más de veinte años, en los años 388-387 a. C.

[2] Se trata del hijo (y no sobrino) de Dión y Areté, que debió de nacer hacia el 373 a. C., si la carta está escrita en el 353.

libres y debían regirse por las leyes mejores, de modo que no es nada sorprendente que algún dios haya hecho coincidir sus ideales políticos con los de aquél. Merece la pena que tanto los jóvenes como los que no lo son se enteren del proceso de gestación de estos ideales; por ello voy a intentar explicároslo desde el principio, ya que las circunstancias presentes me dan ocasión para ello.

Antaño, cuando yo era joven, sentí lo mismo que les pasa a otros muchos. Tenía la idea de dedicarme a la política tan pronto como fuera dueño de mis actos, y las circunstancias en que se me presentaba la situación de mi
c país eran las siguientes: al ser acosado por muchos lados el régimen político entonces existente, se produjo una revolución[3]; al frente de este cambio político se establecieron como jefes cincuenta y un hombres[4]: once en la ciudad y diez en el Pireo (unos y otros encargados de la administración pública en el ágora y en los asuntos municipales), mientras que treinta se constituyeron con plenos
d poderes como autoridad suprema. Ocurría que algunos de ellos eran parientes y conocidos míos[5] y, en consecuencia, me invitaron al punto a colaborar en trabajos que, según ellos, me interesaban. Lo que me ocurrió no es de extrañar, dada mi juventud: yo creí que iban a gobernar la ciudad sacándola de un régimen injusto para llevarla a un sistema justo, de modo que puse una enorme atención en ver lo que podía conseguir. En realidad, lo que vi es que

[3] La del año 404 a. C., en que la tiranía de los Treinta se instauró en Atenas.

[4] Número discutido, ya que los Diez del Pireo y los Once de la capital eran más bien funcionarios nombrados por los Treinta.

[5] Critias, uno de los Treinta más odiados por su extremismo, era primo de la madre de Platón, y tío suyo, por consiguiente; y Cármides, tío carnal materno del filósofo, era uno de los Diez del Pireo.

en poco tiempo hicieron parecer de oro al antiguo régimen; entre otras cosas, enviaron a mi querido y viejo amigo Sócrates, de quien no tendría ningún reparo en afirmar e
que fue el hombre más justo de su época, para que, acompañado de otras personas, detuviera a un ciudadano y lo condujera violentamente a su ejecución[6], con el fin evi- 325
dente de hacerle cómplice de sus actividades criminales tanto si quería como si no. Pero Sócrates no obedeció y se arriesgó a toda clase de peligros antes que colaborar en sus iniquidades. Viendo, pues, como decía, todas estas cosas y aun otras de la misma gravedad, me indigné y me abstuve de las vergüenzas de aquella época[7]. Poco tiempo después cayó el régimen de los Treinta con todo su sistema político. Y otra vez, aunque con más tranquilidad, me arrastró el deseo de dedicarme a la actividad política. Desde luego, también en aquella situación, por tratarse de una época turbulenta, ocurrían muchas cosas indignantes, b
y no es nada extraño que, en medio de una revolución, algunas personas se tomaran venganzas excesivas de sus enemigos. Sin embargo, los que entonces se repatriaron se comportaron con una gran moderación[8]. Pero la casualidad quiso que algunos de los que ocupaban el poder[9] hicieran comparecer ante el tribunal a nuestro amigo Sócrates, ya citado, y presentaran contra él la acusación más inicua y más inmerecida: en efecto, unos hicieron compa- c
recer, acusado de impiedad, y otros condenaron y dieron muerte al hombre que un día se negó a colaborar en la

[6] Para este pasaje puede verse *Apología* 32c, así como el final del *Fedón*.

[7] Puede ser una alusión a la ejecución de Terámenes por obra de Critias.

[8] Se trata de los demócratas a las órdenes de Trasibulo y Trasilo.

[9] Meleto y Ánito, los acusadores de Sócrates.

detención ilegal de un amigo de los entonces desterrados,
cuando ellos mismos sufrían la desgracia del exilio. Al ob-
servar yo estas cosas y ver a los hombres que llevaban la
política, así como las leyes y las costumbres, cuanto más
atentamente lo estudiaba y más iba avanzando en edad,
d tanto más difícil me parecía administrar bien los asuntos
públicos. Por una parte, no me parecía que pudiera ha-
cerlo sin la ayuda de amigos y colaboradores de confian-
za, y no era fácil encontrar a quienes lo fueran, ya que
la ciudad ya no se regía según las costumbres y usos de
nuestros antepasados, y era imposible adquirir otros nue-
vos con alguna facilidad. Por otra parte, tanto la letra de
las leyes como las costumbres se iban corrompiendo hasta
tal punto que yo, que al principio estaba lleno de un gran
entusiasmo para trabajar en actividades públicas, al dirigir
la mirada a la situación y ver que todo iba a la deriva
por todas partes, acabé por marearme. Sin embargo, no
dejaba de reflexionar sobre la posibilidad de mejorar la
situación y, en consecuencia, todo el sistema político, pero
326 sí dejé de esperar continuamente las ocasiones para actuar,
y al final llegué a comprender que todos los Estados ac-
tuales están mal gobernados; pues su legislación casi no
tiene remedio sin una reforma extraordinaria unida a feli-
ces circunstancias. Entonces me sentí obligado a recono-
cer, en alabanza de la filosofía verdadera, que sólo a par-
tir de ella es posible distinguir lo que es justo, tanto en
el terreno de la vida pública como en la privada. Por ello,
no cesarán los males del género humano hasta que ocupen
b el poder los filósofos puros y auténticos o bien los que
ejercen el poder en las ciudades lleguen a ser filósofos
verdaderos [10], gracias a un especial favor divino.

[10] Es una de las ideas básicas de Platón, contenida en *República* 473d y 501e.

Ésta es la manera de ver las cosas que yo tenía cuando llegué por primera vez a Italia y a Sicilia[11]. En aquella ocasión no me gustó en absoluto la clase de vida allí considerada feliz, atiborrada de banquetes a la manera italiana y siracusana[12]; hinchándose de comer dos veces al día, no dormir nunca sólo por la noche, y todo lo que acompaña a este género de vida. Pues con tales costum- *c* bres no hay hombre bajo el cielo que, viviendo esta clase de vida desde su niñez, pueda llegar a ser sensato (nadie podría tener una naturaleza tan maravillosamente equilibrada): ni siquiera podría ser prudente, y, desde luego, lo mismo podría decirse de las otras virtudes. Y ninguna ciudad podría mantenerse tranquila bajo las leyes, cualesquiera que sean, con hombres convencidos de que deben dilapidar todos sus bienes en excesos y que crean que deben permanecer totalmente inactivos en todo lo que no *d* sean banquetes, bebidas o esfuerzos en busca de placeres amorosos. Forzosamente, tales ciudades nunca dejarán de cambiar de régimen entre tiranías, oligarquías y democracias[13], y los que mandan en ellas ni soportarán siquiera oír el nombre de un régimen político justo e igualitario.

Durante mi viaje a Siracusa, yo me hacía estas consideraciones, añadidas a las anteriores, tal vez guiado por el destino. Parece, en efecto, que algún dios preparaba *e* entonces el principio de los sucesos que ahora han ocurri-

[11] Hacia el año 388 a. C., en que Platón tenía unos cuarenta años.

[12] Cf. *Rep.* 404d. Era famoso en la Antigüedad el lujo de los banquetes italianos y siracusanos, que describe Ateneo (VII 527) para referirse a los refinamientos de los sibaritas. Pueden verse también *Gorgias* (518b), o Aristófanes, fr. 216.

[13] Son las tres formas defectuosas de gobierno, que contrastan con los tres tipos correctos: monarquía, aristocracia y república constitucional. Cf. *Político* 291d ss., 302b ss.

do, referentes a Dión y a Siracusa[14], y todavía pueden temerse males mayores en el caso de que no atendáis mis instrucciones al actuar como consejero por segunda vez[15].
327 Pues bien, ¿cómo puedo decir que mi llegada a Sicilia fue el principio de todo lo que ocurrió? Al entablar entonces yo relaciones con Dión, que era un joven, y explicarle en mis conversaciones lo que me parecía mejor para los hombres, aconsejándole que lo pusiera en práctica, es posible que no me diera cuenta de que de alguna manera estaba preparando inconscientemente la futura caída de la tiranía. Porque Dión, que tenía una gran facilidad para aprender en general, y la tuvo especialmente para las enseñanzas que entonces recibió de mí, las asimiló con tanto
b interés y entusiasmo como ninguno de los jóvenes con los que tuve relación y decidió llevar en adelante un género de vida distinto al de la mayoría de los itálicos y sicilianos, dando mayor importancia a la virtud que al placer y a cualquier otro tipo de sensualidad; por ello su vida se hizo odiosa, especialmente para los que viven según las normas del régimen tiránico, hasta que se produjo la muerte de Dionisio[16]. Después de este suceso, se propuso
c no guardar sólo para él esta manera de pensar que había adquirido gracias a rectas enseñanzas, y al ver que estos ideales también estaban arraigados en otras personas, no en muchas, desde luego, pero sí en algunas, pensó que uno de ellos podría ser Dionisio[17], con la colaboración de los dioses, y consideró que, si ello ocurría, tanto su

---

[14] Se refiere al asesinato de Dión y a los desórdenes ocurridos en Siracusa, descritos por Plutarco en *Timoleón I.*

[15] La primera fue cuando Platón se encontró con Dión en Olimpia en el 360 a. C.

[16] Dionisio I el Viejo murió en el 367 a. C.

[17] Dionisio II.

vida como la del resto de los siracusanos llegaría a ser el colmo de la felicidad. Además de esto, pensó que yo debía acudir a Siracusa a la mayor brevedad por todos los medios posibles, como colaborador de estos planes, recordando con qué facilidad nuestras relaciones le habían d
llevado al deseo de una vida más hermosa y más feliz. Y si esto mismo, tal como lo intentaba, llegaba a conseguirse en Dionisio, tenía grandes esperanzas de que, sin matanzas ni crímenes ni las desgracias que se han producido actualmente, llegaría a establecer en todo el país una vida verdaderamente dichosa.

Con estas acertadas convicciones, Dión logró persuadir a Dionisio de que me mandara llamar, y él personalmente me mandó un mensaje pidiéndome que acudiera a la mayor brevedad, por cualquier procedimiento, antes de que otras personas que rodeaban a Dionisio [18] influyeran sobre él para apartarle hacia otro género de vida que no fuera perfecto. Y me lo pedía con estas palabras, aunque e
tenga que extenderme demasiado: «¿Qué ocasión mejor podemos esperar que esta que ahora se presenta por una especial gracia divina?» Me describía el imperio de Italia y de Sicilia y su especial influencia en él, hablaba de la 328
juventud de Dionisio y de su especial interés por la filosofía y por la educación [19], me decía asimismo que sus sobrinos y parientes [20] se mostraban muy inclinados hacia

---

[18] Entre los filósofos y sofistas que rodeaban a Dionisio estaban, según se dice, Aristipo de Cirene, Esquines el Socrático y Políxeno.

[19] Más bien por vanidad y ambición de gloria que por verdadera vocación filosófica, según se desprende de los hechos que cuentan las cartas.

[20] No puede tratarse de Hiparino, que entonces sería un niño, sino de hijos de los hermanos de Dionisio I, ambos casados con hermanas de Dión.

las doctrinas y sistema de vida que yo predicaba, y que eran los más adecuados para atraer a Dionisio, de modo que más que nunca podría realizarse la esperanza comple-
b ta de que llegaran a coincidir en las mismas personas los filósofos y los conductores de grandes ciudades. Éstas eran las exhortaciones que me dirigían y otras muchas parecidas, pero el miedo se apoderaba de mis pensamientos respecto a los jóvenes sobre lo que podría ocurrir algún día, pues sus ambiciones son volubles y cambian con frecuencia en sentido contrario. En cambio, sabía que Dión tenía un carácter naturalmente serio y que era de una edad ya madura[21]. Por ello, al reflexionar lleno de dudas sobre
c si debía ir o qué debía hacer, lo que hizo inclinar la balanza fue la idea de que, si alguna vez había que intentar llevar a cabo las ideas pensadas acerca de las leyes y la política, éste era el momento de intentarlo, pues si podía convencer suficientemente a un solo hombre, habría conseguido la realización de toda clase de bienes.

Con esta disposición de ánimo me aventuré a salir de mi patria, no por los motivos que algunos imaginaban, sino porque estaba muy avergonzado ante mis propios ojos de que pudiera parecer sin más únicamente como un charlatán de feria a quien no le gustaba atenerse a la realidad de las cosas y que iba a arriesgarme a traicionar en primer lugar los vínculos de hospitalidad y de amistad con
d Dión, en un momento en que se encontraba en una situación realmente crítica[22]. Ahora bien, si llegaba a ocurrirle algo, si desterrado por Dionisio y por sus enemigos en general viniera a refugiarse a mí en su destierro y me

[21] Por este tiempo debía tener unos cuarenta años.

[22] Los dos temores de Platón son traicionar la amistad de Dión y traicionar igualmente la causa de la filosofía, tal como aparece en 328e.

interpelara con estas palabras [23]: «Platón, vengo a ti como
exiliado, no porque me faltaran hoplitas o fuerzas de ca-
ballería para defenderme contra mis enemigos, sino discur-
sos persuasivos, con los que yo sabía que tú mejor que
nadie puedes orientar a los jóvenes hacia el bien y la jus-
ticia y establecer entre ellos vínculos de afecto y amistad.
He carecido de ellos por tu culpa, y ahora he tenido que *e*
abandonar Siracusa y me encuentro aquí. La vergüenza
que supone para ti mi situación es lo de menos, pero la
filosofía, a la que estás continuamente ensalzando y que
tú afirmas que está despreciada por el resto de los hom-
bres, ¿acaso no la has traicionado, juntamente conmigo,
en lo que de ti ha dependido? Porque si acaso hubiéra- 329
mos vivido en Mégara [24], seguro que habrías acudido a
ayudarnos en lo que yo te hubiera pedido, o te habrías
considerado el más miserable de los hombres. Pero, dada
la realidad de las cosas, ¿piensas que poniendo como pre-
texto la duración del viaje, la importancia y penosidad de
la travesía va a librarte en el futuro de ser tenido como
un cobarde? De ninguna manera». Si se me dijeran estas
palabras, ¿qué respuesta decente podría darle? Ninguna.
Por ello acudí, por motivos razonables y justos, en la
medida en que pueden serlo los humanos; abandoné por
ello mis propias ocupaciones, que no eran baladíes, y fui *b*
a ponerme a las órdenes de un régimen tiránico que no
parecía adecuado ni a mis enseñanzas ni a mi persona.
Con mi viaje me liberé de responsabilidad ante Zeus hos-
pitalario [25] y desempeñé irreprochablemente mi papel de

---

[23] Transición al estilo directo, muy propia de Platón.

[24] Ciudad cercana a Atenas en la que se refugiaron los discípulos de Sócrates después de la muerte del maestro.

[25] Se menciona aquí el Zeus protector de los huéspedes porque el propio Platón era un huésped amigo de Dión.

filósofo[26], que habría sido censurable si yo hubiera incurrido en una falta vergonzosa por ceder a las comodidades y a la cobardía.

Al llegar, pues no hay que extenderse demasiado, me encontré con una situación llena de intrigas en torno a Dionisio y de calumnias contra Dión ante el tirano. Le
c defendí en la medida de mis fuerzas, pero mi influencia era pequeña, y a los tres meses aproximadamente, acusó Dionisio a Dión de conspirar contra la tiranía, le hizo embarcar a bordo de un barquichuelo y lo desterró ignominiosamente. Consecuentemente, todos los amigos de Dión estábamos temerosos de que acusara y castigara a cualquiera como cómplice de su conspiración. Concretamente en mi caso, incluso corrió el rumor en Siracusa de que había muerto por orden de Dionisio, como responsable
d de todo lo que había ocurrido entonces. Pero él, dándose cuenta de la situación de alarma en que nos encontrábamos y temiendo que nuestros temores se tradujeran en hechos más graves, intentaba captarnos con amabilidad, y, desde luego, a mí en particular me animaba, me invitaba a tener confianza y me pedía insistentemente que me quedara. En efecto, ocurría que, si yo lo abandonaba, no le hacía ningún favor, pero sí el quedarme, y precisamente
e por eso fingía pedírmelo con todo interés. Pero ya sabemos que los ruegos de los tiranos están mezclados con imposiciones: Dionisio tomó sus medidas para evitar que me marchara, me hizo conducir a la acrópolis[27] y alojarme allí, de donde ningún capitán de barco habría podido sacarme, no ya contra la voluntad de Dionisio, sino a me-

[26] Pueden verse expresiones parecidas en *Protágoras* 322a y en *Critias* 121a.

[27] Platón fue alojado en la ciudadela de Siracusa durante sus dos visitas; allí lo tenía el tirano a la vista en prisión honorífica (349c-d).

nos que él lo ordenara personalmente enviando a alguien con mi permiso de salida. Tampoco había un solo mercader ni funcionario encargado de la vigilancia de fronteras que me hubiera sorprendido abandonando solo el país sin detenerme al momento y conducirme de nuevo a la presencia de Dionisio, sobre todo cuando ya se había difundido el rumor, completamente contrario al anterior, en el sentido de que Dionisio tenía una extraordinaria estima hacia
Platón. ¿Qué había de cierto en ello? Hay que decir la 330
verdad. Con el tiempo, él me iba estimando cada vez más, a medida que se iba familiarizando con mi manera de ser y mi carácter, pero pretendía que yo lo elogiara más que a Dión y que lo considerara mucho más amigo que a éste, y porfiaba enormemente para conseguirlo. En cambio, recelaba en utilizar el procedimiento mejor para ello, si es que había de llegar del mejor modo posible, es decir, convivir conmigo como discípulo y oyente de mis razonamien-
tos filosóficos, pues temía, según los argumentos de los b
calumniadores [28], verse cogido en una trampa y que todo fuera obra de Dión. Por mi parte, yo lo aguantaba todo, fiel a los planes que en un primer momento me habían hecho acudir allí, pendiente de que sintiera el deseo de vivir de acuerdo con la filosofía; pero prevaleció su resistencia.

Éstas fueron las vicisitudes entre las que transcurrió la primera época de mi viaje a Sicilia y mi estancia en
ella [29]. Después de esto yo salí de la isla [30], pero tuve que c

---

28 Filisto y los partidarios de la continuidad y enemigos de las reformas alegaban que Dión estaba conspirando contra el tirano con la ayuda de Platón.

29 Se refiere a su primera estancia en la corte de Dionisio I, anterior a su primer viaje a Sicilia en tiempos de Dionisio II.

30 Debió salir de la isla a causa de la guerra entre Sicilia y Lucania. Lo cuenta con más detalle en la *Carta* III 317a.

volver de nuevo ante las llamadas con la mayor insistencia,
de Dionisio. Hasta qué punto fueron razonables y justos
los motivos por los que obré así y las actividades que rea-
licé, os lo explicaré posteriormente para responder a los
que me preguntan qué me proponía cuando volví por se-
gunda vez, pero antes voy a aconsejaros sobre lo que de-
béis hacer a partir de los recientes acontecimientos para
evitar que lo accesorio de mi relato se convierta en el pun-
to principal[31]. Esto es lo que tengo que decir: el conseje-
ro de un hombre enfermo, lo primero que tiene que ha-
cer, si el enfermo sigue un régimen perjudicial para su sa-
lud, es hacerle cambiar su género de vida; si el enfermo
está dispuesto a obedecerle, debe darle nuevas prescripcio-
d nes, y, si se niega, yo consideraría hombre de bien y un
buen médico a quien no se prestase a nuevas consultas,
mientras que si persistiese, por el contrario, lo considera-
ría tan carente de hombría como de ciencia[32]. Lo mismo
ocurre con la ciudad, tanto si tiene uno como si tiene mu-
chos jefes. Si caminando normalmente, por el camino rec-
to de gobierno, solicita un consejo sobre un punto útil,
e es propio de un hombre sensato dar consejo, pero si, por
el contrario, caminan enteramente fuera de un correcto go-
bierno y no están dispuestos en absoluto a seguir sus hue-
llas y previenen a su consejero que deje la constitución
331 tranquila y que no toque nada, bajo peligro de muerte si
lo toca, y le ordena que aconseje sirviendo a sus propias
voluntades y caprichos, indicándoles por qué medio todo
sería más fácil y más cómodo y más expeditivo para siem-

[31] Está claro que el principal objetivo de la carta es aconsejar a los amigos de Dión.

[32] Pueden verse otras comparaciones entre el consejero político y el médico en *Rep.* 425e y *Leyes* 720a ss.

pre, yo al hombre que soportara tales consultas lo tendría por un cobarde, y por hombre cabal al que no las tolerara. Teniendo yo esta manera de pensar, cuando se me solicita consejo sobre un punto importante referente a la propia vida, como, por ejemplo, la adquisición de bienes o el cuidado de su cuerpo o su espíritu, si yo creo que su conducta habitual se ajusta a ciertas exigencias, o si pienso que al aconsejarle yo estará dispuesto a someter- *b*
se en las materias que me consulta, le aconsejo de todo corazón y no me limito a librarme de él descargando mi conciencia. Pero si no se me pide consejo en absoluto o salta a la vista que al aconsejar no me va a obedecer, yo me dirijo a esa persona por propia iniciativa para darle consejos y, desde luego, no voy a coaccionarla, ni aunque se tratara de mi hijo. A mi esclavo sí le daría consejos, y si se resistiera, se los impondría. Pero a un padre o a una madre no me parece lícito coaccionarles, no siendo que estén afectados por una enfermedad mental [33], y si *c*
ocurre que llevan un género de vida que les gusta a ellos y no a mí, no me parece conveniente irritarlos inútilmente con reproches ni tampoco adularlos con mis elogios para darles gusto, procurando facilitarles sus deseos que yo por mi parte no querría vivir tratando de alcanzarlos. Precisamente con este criterio respecto a su propia ciudad debe vivir el hombre sensato; si creyera que su ciudad no está bien gobernada, debe decirlo, siempre que no vaya a ha- *d*
blar con ligereza o sin ponerse en peligro de muerte [34], pero no debe emplear la violencia contra su patria para cambiar el régimen político cuando no se pueda conseguir el

[33] El tema de la piedad filial está tratado en *Critón* 51c y *Leyes* 717b ss.

[34] Cf. *Carta* V 322b.

mejor sino a costa de destierros y de muertes; debe mantenerse tranquilo y rezar a los dioses por su propio bien y el del país.

Es, pues, de esta manera como yo podría daros consejos, y es así como se los di a Dionisio de acuerdo con Dión: le recomendé ante todo que viviera cotidianamente de modo que llegara a ser cada vez más dueño de sí mismo
e y consiguiera amigos y camaradas fieles, para que no le ocurriera como a su padre, quien, después de adquirir muchas grandes ciudades de Sicilia que habían sido devastadas por los bárbaros, no fue capaz, después de reorganizarlas, de establecer en ellas gobiernos de confianza formados con partidarios suyos, elegidos entre extranjeros
332 de cualquier procedencia o entre sus hermanos[35], a quienes había criado él mismo porque eran más pequeños y a los que de simples particulares había convertido en jefes y de pobres en hombres inmensamente ricos. A ninguno de ellos consiguió convertirle en colaborador de su gobierno, a pesar de sus esfuerzos mediante la persuasión, la información, los favores y los afectos familiares. En este aspecto se mostró siete veces inferior a Darío, quien no se confió a hermanos ni a personas criadas por él, sino únicamente a aliados de su victoria sobre el eunuco medo, di-
b vidió su reino en siete partes[36], cada una de ellas mayor que toda Sicilia, y encontró en ellos colaboradores fieles que ni le atacaron a él ni se atacaron entre sí. Dio con ello ejemplo de lo que debe ser un buen legislador y un

---

[35] Alusión a los dos hermanos de Dionisio el Viejo, Leptines y Teáridas, a los que confió el mando de la armada siracusana.

[36] Darío, con la ayuda de otros seis magnates persas (cf. *Leyes* 587b ss.), liberó a su patria del usurpador, el mago Gaumata, que tomando el nombre de Esmerdis había ocupado el poder. Los datos numéricos no coinciden con HERÓDOTO (III 89).

buen rey, ya que, gracias a las leyes que promulgó, conservó hasta nuestros días el imperio persa. Está también el caso de los atenienses; ellos no colonizaron por sí mismos muchas de las ciudades griegas invadidas por los bárbaros, sino que las ocuparon cuando todavía estaban pobladas, a pesar de lo cual conservaron el dominio durante *c*
setenta años [37], ya que habían conseguido hacerse partidarios en todas ellas. En cambio, Dionisio, que había concentrado toda Sicilia en una sola ciudad [38] y que por su engreimiento no se fiaba de nadie, a duras penas pudo mantenerse, porque era pobre de amigos y de personas de confianza, y no hay muestra más evidente de la virtud o maldad de un hombre que la abundancia o escasez de tales personas. Éstos eran precisamente los consejos que le dábamos a Dionisio Dión y yo, ya que por culpa de su *d*
padre le faltaba la sociabilidad que proporciona la educación y la que emana de unas relaciones adecuadas; nosotros le animábamos a que se interesara por hacerse otros amigos entre sus parientes y camaradas de su misma edad que estuvieran de acuerdo entre sí para la adquisición de la virtud, pero ante todo para que se pusiera de acuerdo consigo mismo, ya que tenía una enorme necesidad de ello. No se lo decíamos así de claro (esto habría sido peligroso), sino con palabras encubiertas, manteniendo firmemente que es así como un hombre puede guardarse a sí mismo y a las personas a las que gobierna, mientras que el obrar de otra manera consigue resultados totalmente *e*
opuestos; que siguiendo el camino que nosotros le indicábamos y comportándose como un hombre reflexivo y sen-

---

[37] Contados a partir de la Batalla de Salamina (480 a. C.).

[38] Idea contraria al sistema de la polis griega, y censurada por Platón.

sato, si reconstruía las ciudades devastadas de Sicilia y las asociaba entre ellas por medio de leyes y constituciones, de modo que se estrechara su unión entre sí y con el propio Dionisio para defenderse contra los bárbaros, podría no ya duplicar el imperio de su padre, sino que en reali-
333 dad lo multiplicaría. En efecto, si tal cosa ocurría, estaría mucho más en condiciones de someter a los cartagineses de lo que se había hecho en tiempo de Gelón [39], mientras que ahora su padre, por el contrario, se había visto obligado a pagar un tributo a los bárbaros. Éstas eran las palabras y los consejos que nosotros le dábamos a Dionisio cuando conspirábamos según los rumores que circulaban por muchas partes y que, al encontrar acogida en Dionisio, provocaron el destierro de Dión y a nosotros nos pusieron en estado de temor. Pero, para poner fin al rela-
b to de numerosos acontecimientos que ocurrieron en poco tiempo, Dión volvió del Peloponeso y de Atenas y dió a Dionisio una lección con los hechos [40]. Pues bien, después de liberar su ciudad y devolvérsela dos veces a los siracusanos, éstos tuvieron la misma reacción que había tenido Dionisio cuando Dión intentaba educarle y hacer de él un rey digno del mando, esforzándose para colaborar con él
c en una completa familiaridad de vida: Dionisio prefirió hacer caso de los calumniadores que acusaban a Dión de atentar contra la tiranía en todas sus actividades de aquella época, con la pretensión de que Dionisio, dejando seducir su atención por la cultura, se desentendiera del go-

[39] Gelón, tirano de Gela, sucedió a Hipócrates hacia el 490 a. C. Más tarde tomó Siracusa y la convirtió en capital, derrotó a los cartagineses en Hímera en el 480 y firmó con ellos un tratado de paz, recibiendo una indemnización de dos mil talentos. Dionisio, en cambio, tuvo que pagar mil a los cartagineses vencedores.

[40] Es decir, con una campaña militar (357 a. C.).

bierno y lo dejara en sus manos, para usurparlo él con engaño y expulsar del poder a Dionisio. Estas calumnias prevalecieron entonces y lo mismo ocurrió por segunda vez cuando se difundieron en Siracusa: victoria, por lo demás, absurda y denigrante para sus autores.

De lo que ocurrió entonces deben enterarse los que reclaman mi ayuda en la situación actual. Yo, un ateniense *d*
amigo de Dión y aliado suyo, me presenté ante el tirano para convertir la discordia en amistad, pero sucumbí en mi lucha contra los calumniadores. Y cuando Dionisio trató de convencerme con honores y riquezas para ponerme de su parte y convertirme en testigo y amigo suyo para contribuir a darle buena apariencia al destierro de Dión, todos sus esfuerzos fracasaron. Más tarde, al regresar Dión a su patria, llevó consigo desde Atenas a dos hermanos [41],
cuya amistad con él no procedía de la filosofía, sino del *e*
compañerismo habitual propio de la mayoría de los amigos que surge de los vínculos de hospitalidad o de las relaciones entre iniciados en los diversos grados de los misterios [42]. Éstos fueron, efectivamente, los dos amigos que le acompañaron en el regreso, que llegaron a ser camaradas suyos por los motivos ya citados y por la ayuda que le prestaron para el viaje de vuelta. Y cuando llegaron a
Sicilia y se dieron cuenta de que los mismos sicilianos a 334
los que había liberado le acusaban calumniosamente de conspirar para convertirse en tirano, no sólo traicionaron a su amigo y huésped, sino que, por así decirlo se convirtieron en autores materiales de su asesinato, asistiendo y ayudando personalmente a los asesinos con las armas en

[41] Calipo y Filóstrato.

[42] Después de los Pequeños Misterios de Eleusis, el iniciado es un *mystês*, y se convierte en vidente *(epoptês)* después de los Grandes.

la mano [43]. No quiero omitir esta acción vergonzosa y sacrílega, ni tampoco voy a volver sobre ella, pues ya son muchos los que se han preocupado de repetirla y se encargarán de hacerlo también en el futuro, pero rechazo ter-
b minantemente lo que se dice de los atenienses, que estos dos individuos mancharon de infamia la ciudad; afirmo, en efecto, que también fue ateniense el que nunca traicionó a Dión, aunque hubiera podido hacerlo a cambio de recibir riquezas y toda clase de honores. Y es que no les unía una amistad vulgar, sino una común educación liberal, que es en lo único en que debe confiar un hombre sensato, más que en cualquier afinidad espiritual o física.
c De modo que no es justo que los dos asesinos de Dión se conviertan en oprobio para la ciudad, como si alguna vez hubieran sido hombres dignos de tenerse en cuenta.

He dicho todo esto para que sirva de advertencia a los amigos y parientes de Dión. Sobre lo ya dicho, renuevo por tercera vez el mismo consejo con las mismas palabras a vosotros, que sois los terceros en recibirlo [44]: no sometáis Sicilia ni ninguna otra ciudad a dueños absolutos —al menos ésa es mi opinión—, sino a las leyes, ya que ello no es bueno ni para los que someten ni para los so-
d metidos, ni para ellos ni para sus hijos, ni para los descendientes de sus hijos. Es incluso una empresa absolutamente nefasta, y sólo a los espíritus mezquinos y serviles les gusta rapiñar en semejantes ganancias, gentes ignorantes por completo de lo bueno y de lo justo entre los hombres y los dioses, tanto en lo que se refiere al porvenir como al presente. Es de esto de lo que primero intenté convencer a Dión, en segundo lugar a Dionisio, y ahora,

---

[43] Cf. PLUTARCO, *Dión* 57.

[44] Antes había dado el mismo consejo a Dión y a Dionisio.

en tercer lugar, a vosotros. Escuchadme pues, por amor a Zeus, tercer salvador[45], poniendo también la mirada en Dionisio y Dión, el primero de los cuales no me escuchó y vive ahora indignamente[46], y el segundo me hizo caso e
y ha muerto con honra, pues a quien aspira el soberano bien para sí y para la ciudad cualquier cosa que le ocurra es justo y bueno. Ninguno de nosotros ha nacido inmortal, y si alguien llegara a serlo, no por ello sería feliz, como piensa mucha gente, pues no hay mal ni bien digno de tal nombre para lo que no tiene alma, sino que sólo puede darse en el alma, unida al cuerpo o separada. Hay 335
que creer verdaderamente y siempre en las antiguas y sagradas tradiciones que nos revelan[47] que el alma es inmortal, y que estará sometida a jueces y sufrirá terribles castigos cuando se separe del cuerpo. Precisamente por ello debemos considerar como un mal menor el ser víctimas de grandes crímenes o injusticias que el cometerlos[48]. b
El hombre ansioso de riquezas y pobre de espíritu no escucha estos razonamientos, y si los oye, piensa que debe burlarse de ellos[49] y se lanza sin pudor por todas partes, como un animal salvaje, sobre todo lo que sea capaz de comer o de beber, o sobre lo que pueda proporcionarle hasta la saciedad ese placer rastrero y burdo mal llamado amor[50]. Está ciego y no ve el mal tan grande unido a ca-

---

[45] Alusión a la costumbre de ofrecer la tercera y última copa en los banquetes como libación a Zeus Sóter.

[46] Dionisio, expulsado de Siracusa por Dión, se había refugiado en Locros, donde fue muy mal acogido por sus habitantes.

[47] Cf. *Fedón* 70c, que evoca la tradición órfica.

[48] Tema tratado también en el *Gorgias* (459b ss.) y en la *República;* véase también *Lisis* 217b.

[49] Lo mismo dice en *Carta* III 319b.

[50] Cf. *Gorgias* 493e, *Fedón* 81b, *Filebo* 12b.

da uno de sus delitos, la impiedad que acompaña a sus
latrocinios, impiedad que necesariamente debe arrastrar al
delincuente mientras ande dando vueltas por la tierra y
cuando regrese a las moradas subterráneas, en un viaje
vergonzoso y miserable totalmente y en todas partes. Con
c estos razonamientos y otros parecidos, yo trataba de con-
vencer a Dión, y con toda justicia podría indignarme con-
tra los que lo mataron casi tanto como contra Dionisio
pues entre todos me causaron a mí el daño más grave,
y podría decirse que a toda la humanidad: los primeros,
por haber dado muerte a un hombre que quería emplear la
justicia; el segundo, por no querer utilizarla durante todo
d su reinado. Tenía el poder absoluto, y si hubiera reunido
realmente en una misma persona la filosofía y el poder,
habría hecho brillar entre todos los griegos y bárbaros y
habría implantado suficientemente entre otros la recta opi-
nión de que no hay ciudad ni individuo que puedan ser
felices sin llevar una vida de sabiduría bajo las normas
de la justicia, ya porque posean estas virtudes por sí mis-
mos, ya porque hayan sido criados y educados debidamen-
te en las costumbres de piadosos maestros. Éste es el da-
e ño que causó Dionisio. Todos los demás cuentan poco pa-
ra mí al lado de éste. Y en cuanto al asesino de Dión,
sin darse cuenta ha hecho exactamente lo mismo que Dio-
nisio. Porque yo tengo la completa certeza, hasta donde
un hombre puede responder de otro, de que Dión, si hu-
biera alcanzado el poder, no lo habría orientado a otras
336 normas de gobierno que las siguientes: en primer lugar,
habría liberado de la esclavitud a Siracusa, su patria, la
habría revestido radiantemente de mujer libre; a continua-
ción, habría puesto todos los medios posibles para dotar
a los ciudadanos de las leyes mejores y más adecuadas,
y luego se habría interesado en la tarea de repoblar Sicilia

entera y liberarla de los bárbaros, expulsando a unos y sometiendo a otros con más facilidad que Hierón[51]. Y una vez que esto se hubiera convertido en realidad gracias a un hombre justo y valeroso, al mismo tiempo que sensato y filósofo, habría nacido en la generalidad de las gentes *b*
la misma opinión sobre la virtud que, si me hubiera hecho caso Dionisio, se habría extendido entre todos, por así decirlo, y los habría salvado. Pero, en realidad, algún demonio, algún espíritu maligno irrumpió con el desprecio a la ley, con el ateísmo y, lo que es peor, con la audacia que nace de la ignorancia[52], en la que echan raíces todos los males, y crecen y a continuación producen un fruto amarguísimo a quienes los engendraron; esta ignorancia fue la que por segunda vez lo arruinó y lo destruyó todo.

Pero ahora debemos pronunciar palabras de buen agüe- *c*
ro, para evitar esta tercera vez los presagios[53]. No por ello voy a dejar de aconsejaros a vosotros, sus amigos, que imitéis a Dión, tanto en su amor a la patria como la sensatez de su vida, y que procuréis cumplir sus deseos con mejores auspicios; cuáles eran dichos deseos me lo habéis oído decir con toda claridad. Y si alguno no es capaz de vivir a la manera dórica de acuerdo con las costumbres tradicionales, sino que aspira a seguir el género de vida de los asesinos de Dión y las costumbres sicilianas[54], no pidáis su colaboración ni penséis que puede actuar al- *d*
guna vez con lealtad y honradez. Invitad, en cambio, a

---

[51] Hierón, hermano de Gelón, que le sucedió como tirano de Siracusa (478-466 a. C.), luchó con éxito contra etruscos y cartagineses y colonizó ciudades.

[52] Sobre los efectos calamitosos de la ignorancia o «locura», cf. *Leyes* 688c y 863c ss.

[53] Cf. nota a 334d.

[54] Cf. 326b, c y nota.

los demás a colaborar en la colonización de toda Sicilia y en el establecimiento de una legislación igual y común para todos, tanto si proceden de la misma Sicilia como si vienen de cualquier región del Peloponeso. Y no temáis tampoco a Atenas [55], pues también allí hay personas que destacan sobre todos en virtud y aborrecen a los osados asesinos de sus huéspedes. Y si esta situación se retrasara, mientras de hecho os están apremiando las continuas sedi-
e ciones y discordias de todas clases que surgen a diario, toda persona dotada del más pequeño sentido de la rectitud por algún designio divino tiene que darse cuenta de que los males de las guerras civiles no terminarán hasta que los vencedores dejen de vengarse con batallas, exilios
337 y matanzas y de lanzarse al castigo de sus enemigos; hasta que se controlen a sí mismos y establezcan leyes imparciales, tan favorables para ellos como para los vencidos [56] y les obliguen a cumplir dichas leyes mediante dos sistemas de coacción: el respeto y el temor. El temor, demostrando la superioridad de su fuerza material; el respeto, presentándose como personas que dominan sus pasiones y prefieren estar al servicio de las leyes y pueden hacerlo. De otra forma no es posible que algún día cesen los ma-
b les de una ciudad en la que reina la guerra civil, sino que las discordias, odios, enemistades y traiciones suelen darse continuamente en el interior de las ciudades que se encuentran en tal situación [57]. Por ello, los vencedores en cada caso, si realmente desean la salvación del Estado, deben elegir entre ellos mismos a los griegos de los que tengan

---

[55] Aludiendo al origen de los asesinos de Dión y también al posible temor de los sicilianos de que Atenas se inmiscuyera en sus asuntos.

[56] Cf. *Leyes* 646e ss. y 671d.

[57] Cf. *Leyes* 715a ss.

mejores informes, ante todo hombres de edad madura[58], que tengan en su casa mujeres e hijos y cuyos ascendientes conocidos sean lo más numerosos posible y con buena reputación, y que todos tengan fortuna suficiente. (Si c
la ciudad tiene diez mil habitantes, será suficiente[59] con cincuenta hombres que reúnan estas condiciones). A estas personas hay que atraerlas a base de ruegos y promesas de los máximos honores para que salgan de sus casas, y luego hay que suplicarles y ordenarles, previa prestación de juramento, que promulguen leyes que no den más ventajas ni a vencedores ni a vencidos, sino que establezcan la igualdad de derechos para toda la ciudad[60]. Todo depende, efectivamente, de esto, del establecimiento de las leyes. Porque si los vencedores se muestran más sometidos d
a las leyes que los vencidos, todo será bienestar y felicidad y la ciudad quedará liberada de males; en caso contrario, no pidáis mi colaboración ni la de nadie para colaborar con los que no atienden los presentes consejos. Todo esto, en efecto, guarda una estrecha afinidad con lo que Dión y yo intentamos, empujados por nuestro afecto hacia Siracusa, llevar a cabo en la segunda tentativa[61]. La primera fue la que se emprendió con el propio Dionisio para realizar lo que hubiera sido un bien común para todos, pero una fatalidad más fuerte que los hombres lo echó todo a rodar. Tratad por ello vosotros de llevarlo e

---

58 Cf. *Leyes* 765d para responsables de educación a los niños.

59 Para este esquema, véase *Leyes* 752d ss.

60 Son indicaciones muy generales, ya que no ha llegado todavía el momento de poner en práctica su proyecto político.

61 Cf. *Político* 297d ss.

a cabo ahora más felizmente, con buena suerte y la ayuda divina[62].

Éstos son, pues, mis consejos y recomendaciones[63], así como el relato de mi primer viaje a la corte de Dionisio. En cuanto a mi segunda marcha y mi segunda travesía, las personas a las que esto interese podrán enterarse de hasta qué punto fue lógico y conveniente. El primer pe-
338 ríodo de mi estancia en Sicilia se desarrolló, tal como ya expliqué[64], antes de exponer mis consejos a los parientes y amigos de Dión. A continuación, yo intenté convencer a Dionisio como pude para que me dejara marchar, y ambos nos pusimos de acuerdo para cuando se restableciera la paz, pues entonces había guerra en Sicilia[65]. Dionisio aseguró que nos mandaría llamar, a Dión y a mí, una vez que hubiera reforzado su gobierno de modo más seguro para él, y el pidió a Dión que no considerara como un destierro lo que le había ocurrido en aquella ocasión, sino
b como un cambio de residencia. Por mi parte, convine en regresar en estas condiciones. Cuando se restableció la paz, me mandó llamar a mí, pero le dijo a Dión que esperara un año más, mientras que a mí me pidió que acudiera a toda costa. Dión, por su parte, me empujaba y me pedía que zarpara; corrían, en efecto, insistentes rumores procedentes de Sicilia dando a entender que Dionisio había sentido de nuevo entonces un extraordinario entusiasmo por la filosofía, motivo por el cual me rogaba Dión insistentemente que no desatendiera la llamada. Por mi parte, yo

---

[62] Alusión al intento de los amigos de Dión, dirigidos por Hiparino, para expulsar del poder al usurpador Calipo.

[63] Terminada la parte parenética, continúa el relato.

[64] Alusión retrospectiva a 330c, d, antes de empezar sus consejos a los amigos de Dión.

[65] Cf. *Carta* III 317a.

sabía que con frecuencia los jóvenes pasan por situaciones
parecidas respecto a la filosofía, a pesar de lo cual pensé *c*
que era más seguro dejar de lado de momento a Dión y
a Dionisio, y ambos se ofendieron conmigo cuando les res-
pondí que ya me encontraba viejo y que nada de lo que
se había hecho coincidía con nuestros acuerdos. Al parecer,
fue a continuación de esto cuando Arquitas[66] llegó ante
Dionisio (ya que, antes de marcharme, yo había estableci-
do relaciones de amistad y hospitalidad entre Arquitas, los
tarentinos y Dionisio); había también en Siracusa otras *d*
personas que habían recibido algunas enseñanzas de Dión
y otros que las habían recibido de éstos, todos ellos atibo-
rrados de ideas filosóficas mal entendidas. Yo pienso que
estos intentaron discutir estas ideas con Dionisio convenci-
dos de que éste había aprendido de mí todas mis ideas
filosóficas. Pero él, a quien la naturaleza no había negado
por completo la facultad de aprender, era muy vanidoso.
Por ello seguramente le gustaban tales rumores y le daba
vergüenza poner en evidencia que no había aprendido na-
da durante mi estancia allí. De ahí le entró el deseo de *e*
un aprendizaje más completo, al mismo tiempo que le im-
pulsaba a ello la vanidad. Las razones por las que no ha-
bía seguido mis lecciones durante mi primera visita las
detallé en el relato que hice anteriormente[67]. Pues bien,
después de regresar felizmente a mi patria y negarme a
responder a su segunda llamada, como acabo de referir,
me parece que Dionisio se sintió muy resentido en su amor
propio, temiendo que algunos pudieran pensar que yo le
despreciaba después de haber tenido ocasión de experimen- 339

[66] Científico famoso y hombre de estado de Tarento. Cf. 350a, *Carta* XIII 360c.

[67] Cf. 330b.

tar su manera de ser, su carácter y su género de vida, y que, disgustado por ello, no quería volver a su lado. Ahora bien, es justo que yo diga la verdad y que acepte que alguien, después de conocerse los hechos, desprecie mi filosofía y estime la sensatez del tirano. En efecto, Dionisio me invitó por tercera vez[68] y me envió una trirreme para facilitarme el viaje; envió también a Arquedemo, el hombre de quien él pensaba que yo hacía más caso de toda Sicilia, uno de los discípulos de Arquitas, y a otros sici-
b lianos conocidos míos. Todos ellos me traían la misma noticia, que Dionisio había progresado extraordinariamente en filosofía. Me escribió también una carta muy larga, conociendo bien mi posición respecto a Dión y el interés de éste en que yo embarcara y me dirigiera a Siracusa[69]. La carta había sido redactada teniendo en cuenta todos estos datos; tenía este comienzo y decía más o menos lo
c siguiente: «Dionisio a Platón»; luego venían las fórmulas habituales de cumplido y añadía sin más preámbulo: «En el caso de que te dejes convencer por mí y vengas ahora a Sicilia, en primer lugar los asuntos de Dión se resolverán de la forma que tú desees; estoy seguro de que tus deseos serán razonables y yo estaré de acuerdo con ellos. Pero de no ser así, ninguna de las cosas referentes a Dión, a sus asuntos en general o a su propia persona, se resolverá a tu gusto». Con estos términos se expresaba; sería
d largo e inoportuno citar el resto. También me llegaron otras cartas de Arquitas y de los tarentinos, haciendo grandes elogios de la filosofía de Dionisio y añadiendo que, si yo no acudía entonces, echaría a perder por completo la amistad que gracias a mí se había establecido entre ellos

[68] Platón había rechazado la segunda invitación: véase 338e.
[69] Cf. *Carta* III 317.

y Dionisio y que era de gran importancia para el desarrollo político. Tales eran, en efecto, los términos de la invitación que se me hizo en aquella ocasión: los amigos de Sicilia y de Italia trataban de arrastrarme, los de Atenas trataban de echarme materialmente casi con sus ruegos y e
de nuevo se repetía la misma consigna: no hay que traicionar a Dión ni a los huéspedes y amigos de Tarento. En mí mismo se mantenía la idea de que no tenía nada de extraño que un hombre joven, con buena capacidad para aprender, oyendo hablar continuamente de temas elevados, sintiera un amor apasionado por la vida perfecta. Por ello se hacía preciso comprobar cuidadosamente lo que efectivamente había de cierto en un sentido u otro, no eludir en modo alguno la cuestión ni asumir la responsabilidad de lo que sería verdaderamente una gran ofensa[70] si es 340
que efectivamente se había dicho con este rumor la verdad. Me puse en camino, ofuscado con estos razonamientos, con muchas aprensiones porque al parecer los oráculos no eran muy favorables. Llegué, pues, y a Zeus Salvador ofrezco la tercera copa, ya que en esto al menos tuve realmente éxito[71]: volví felizmente sano y salvo, y esto tengo que agradecérselo, después de los dioses, a Dionisio, pues cuando había muchos que deseaban mi muerte, él lo impidió y mostró cierto pudor ante mis asuntos.

A mi llegada, pensé que ante todo debía comprobar b
si Dionisio estaba realmente inflamado como fuego por la filosofía, o si el rumor que había llegado a Atenas en este sentido carecía de fundamento. Pues bien, hay un procedimiento bastante discreto para llevar a cabo esta prue-

---

[70] A saber, no colaborar para que Dionisio llegara a convertirse en un verdadero filósofo aprovechando sus buenas condiciones.

[71] Cf. 334d.

ba, y además es muy adecuado para aplicarlo a tiranos,
sobre todo si están rebosantes de ideas mal asimiladas,
que es precisamente lo que yo advertí en Dionisio nada
más llegar. A esta clase de personas hay que explicarles
lo que es la obra filosófica en toda su extensión, y cuán-
c tos trabajos y esfuerzos exige. Porque si el oyente es un
verdadero filósofo, apto para esta ciencia y digno de ella
porque tiene una naturaleza divina, el camino que se le
ha enseñado le parece maravilloso, piensa que debe em-
prenderlo inmediatamente y que no merece la pena vivir
de otra manera. Pone, en consecuencia, todo su esfuerzo
con los del guía que le dirige y no afloja el paso hasta
que ha alcanzado plenamente todos sus objetivos o consi-
gue fuerzas suficientes para poder caminar sin su instruc-
d tor. Éste es el estado de ánimo con el que vive este hom-
bre, dedicado a sus actividades ordinarias, cualesquiera que
sean, pero ateniéndose siempre en todo a la filosofía, y
a un sistema de vida cotidiano que le confiere con la so-
briedad una inteligencia despierta, memoria y capacidad
de reflexión. Toda conducta contraria a ésta no deja de
horrorizarle. En cambio, los que no son verdaderamente
filósofos, que tienen únicamente un barniz de opiniones,
como las personas cuyos cuerpos están ligeramente quema-
dos por el sol, cuando ven que hay tanto que aprender [72],
el esfuerzo que hay que realizar y la moderación en el ré-
e gimen de vida cotidiano que la empresa pide, considerán-
dolo difícil e imposible para ellos, ni siquiera son capaces
de ponerse a practicarlo, y algunos se convencen de que
341 ya han aprendido bastante de todo y que no necesitan
más esfuerzos. Ésta es una prueba evidente e infalible cuan-
do se trata de personas dadas a los placeres e incapaces

---

72 Cf. *República* 531d.

de hacer esfuerzos, de modo que no pueden acusar a su maestro, sino a sí mismos, cuando no son capaces de seguir todas las prácticas necesarias para la actividad filosófica.

En este sentido me dirigía yo a Dionisio con mis palabras, pues ni le di explicaciones completas ni él tampoco me las pidió, ya que hacía como que sabía muchas cosas y las más importantes, y presumía de estar ya bastante informado gracias a las mal entendidas enseñanzas recibidas de otros. He oído decir que, posteriormente, incluso ha escrito, a propósito de estas cuestiones que entonces aprendió, un tratado que presenta como materia propia, y no como fruto de las explicaciones recibidas, pero no tengo conocimiento cierto de ello. Ya sé que hay otros que han escrito sobre estos mismos temas, pero ni ellos mismos saben quiénes son [73]. En todo caso, al menos puedo decir lo
siguiente a propósito de todos los que han escrito y escri- *c*
birán y pretenden ser competentes en las materias por las que yo me intereso, o porque recibieron mis enseñanzas o de otros o porque lo descubrieron personalmente: en mi opinión, es imposible que hayan comprendido nada de la materia. Desde luego, no hay ni habrá nunca una obra mía que trate de estos temas; no se pueden, en efecto, precisar como se hace con otras ciencias, sino que después de una larga convivencia con el problema y después de haber intimado con él, de repente, como la luz que salta de la chispa, surge la verdad en el alma y crece ya es-
pontáneamente [74]. Sin duda, tengo la seguridad de que, *d*
tanto por escrito como de viva voz, nadie podría exponer

[73] Alusión tal vez a la proverbial máxima «conócete a ti mismo».

[74] Cf. *Banquete* 210e acerca del surgimiento repentino de la visión de la idea.

estas materias mejor que yo; pero sé también que, si estuviera mal expuesto, nadie se disgustaría tanto como yo. Si yo hubiera creído que podían expresarse satisfactoriamente con destino al vulgo por escrito[75] u oralmente, ¿qué otra tarea más hermosa habría podido llevar a cabo en mi vida que manifestar por escrito lo que es un supremo servicio a la humanidad y sacar a la luz en beneficio de todos
e la naturaleza de las cosas[76]? Ahora bien, yo no creo que la discusión filosófica sobre estos temas[77] sea, como se dice, un bien para los hombres, salvo para unos pocos que están capacitados para descubrir la verdad por sí mismos con unas pequeñas indicaciones. En cuanto a los demás, a unos les cubriría de un injusto desprecio, lo que es totalmente inadecuado, y a otros de una vana y necia suficiencia, convencidos de la sublimidad de las enseñanzas recibidas. Y todavía se me ocurre extenderme más largamente sobre este aspecto: tal vez alguno de los temas de
342 los que hable quede más claro una vez que hayan sido expuestos. Hay, en efecto, un argumento serio que se opone a quien se atreve a escribir cualquier cosa sobre estas materias, argumento ya expuesto por mí muchas veces, pero me parece que debo repetirlo ahora una vez más.

Hay en todos los seres tres elementos necesarios para que se produzca el conocimiento[78]; el cuarto es el conocimiento mismo, y hay que colocar en quinto lugar el ob-

---

[75] Sobre el peligro de poner por escrito tales doctrinas, *Carta* II 314c ss.

[76] Aquí la palabra *phýsis* hay que atenderla en el sentido platónico de «el ser, la realidad».

[77] La palabra *epicheírēsis* aquí se acerca el sentido aristotélico de «exposición».

[78] Cf. *Leyes* 895d, donde se enumeran estos tres elementos: *ónoma* (nombre), *lógos* (definición) y *ousía* (realidad o cosa en sí).

jeto en sí, cognoscible y real. El primer elemento es el b nombre, el segundo es la definición, el tercero, la imagen, el cuarto, el conocimiento. Pongamos un ejemplo aplicado a un objeto determinado para comprender la idea y extendámoslo a todos los demás. Hay algo llamado «círculo», cuyo nombre es el mismo que acabo de pronunciar. En segundo lugar viene la definición, compuesta de nombres y predicados: «aquello cuyos extremos distan por todas partes por igual del centro» sería la definición de lo que se llama «redondo», «circunferencia», «círculo»[79]. En c tercer lugar, la imagen que se dibuja y se borra, se torna en círculo y se destruye, pero ninguna de estas cosas le ocurre al círculo mismo al que se refieren todas las representaciones, pues es distinto a todas ellas. Lo cuarto es el conocimiento, la inteligencia, la opinión verdadera relativa a estos objetos: todo ello debe considerarse como una sola cosa, que no está ni en las voces ni en las figuras de los cuerpos, sino en las almas, por lo que es evidente que es algo distinto tanto en la naturaleza del círculo en sí como de los tres elementos anteriormente citados. De estos elementos es la inteligencia la que está más cerca d del quinto[80] por afinidad y semejanza; los otros se alejan más de él. Las mismas diferencias, podrían establecerse respecto a las figuras rectas o circulares, así como a los colores, a lo bueno, lo bello y lo justo, a todo cuerpo, tanto si está fabricado artificialmente como si es natural, al fuego, al agua y a todas las cosas parecidas, a toda clase de seres vivos, a los caracteres del alma, a toda clase de acciones y pasiones. Porque si en todas estas cosas e no se llegan a captar de alguna manera los cuatro elemen-

[79] Para la definición de círculo, cf. *Timeo* 33n, *Parménides* 137e.
[80] Cf. *República* 490b.

tos, nunca se podrá conseguir una participación perfecta
del quinto. Además, estos elementos intentan expresar tan-
to la cualidad de cada cosa como su esencia por un me-
343 dio tan débil como las palabras; por ello, ninguna persona
sensata se arriesgará a confiar sus pensamientos en tal me-
dio[81], sobre todo para que quede fijado, como ocurre con
los caracteres escritos. Éste es también un punto que hay
que entender. Cada círculo concreto de los dibujados o
trazados en giro está lleno del elemento contrario al quin-
to, pues está en contacto por todas sus partes con la lí-
nea recta. En cambio, el círculo en sí, afirmamos que no
contiene ni poco ni mucho de la naturaleza contraria a
la suya. Afirmamos también que el nombre de los objetos
b no tiene para ninguno de ellos ninguna fijeza[82], y nada
impide que las cosas ahora llamadas redondas se llamen
rectas, y las rectas, redondas, ni tendrán un valor menos
significativo para los que las cambian y las llaman con nom-
bres contrarios. Lo mismo puede decirse de la definición,
puesto que está compuesta de nombres y predicados: no
hay en ella nada que sea suficientemente firme[83]. Hay mil
argumentos para demostrar la oscuridad de estos cuatro
elementos, pero el más importante es el que dimos un po-
co antes: que de los dos principios existentes, el ser y la
c cualidad, el alma busca conocer no la cualidad, sino el
ser, pero cada uno de los cuatro elementos le presenta
con razonamientos o con hechos lo que ella no busca,
ofreciéndole una expresión y manifestación de ello que
siempre son fácilmente refutables por los sentidos, lo cual,
por así decirlo, coloca a cualquier hombre totalmente en

[81] Cf. *Crátilo* 438d, e.

[82] Cf. *Crátilo* 384d, e, para la idea de que los nombres no son fijaciones naturales, sino convencionales.

[83] Cf. *Teeteto* 208b ss., sobre la inestabilidad de las definiciones.

situación de inseguridad e incertidumbre. Ahora bien, en
aquellos casos en que por culpa de nuestra mala educa-
ción no estamos acostumbrados a investigar la verdad y
nos basta la primera imagen que se nos presenta, no hare-
mos el ridículo mutuamente porque podremos preguntar
y responder, con capacidad de analizar y censurar los cua-
tro elementos. Pero cuando nos vemos obligados a con- *d*
testar y definir claramente el quinto elemento, cualquier
persona capacitada para refutarnos nos aventaja si lo de-
sea, y consigue que el que está dando explicaciones, sea
con palabras o por escrito o por medio de respuestas, dé
la impresión a la mayoría de los oyentes de que no sabe
nada de lo que intenta decir por escrito o de palabra; a
veces no se dan cuenta de que no es la mente del escritor
o del que habla lo que se refuta, sino la naturaleza de
cada uno de los cuatro elementos del conocimiento, que
es defectuosa por naturaleza. Sin embargo, a fuerza de *e*
manejarlos todos, subiendo y bajando del uno al otro,
a base de un gran esfuerzo se consigue crear el conoci-
miento cuando tanto el objeto como el espíritu están bien
constituidos[84]. Pero si por el contrario, las disposiciones
son malas por naturaleza, y, en su mayoría, tal es el esta-
do natural del alma, tanto frente al conocimiento como
a lo que se llama costumbres, si falla todo esto, ni el 344
mismísimo Linceo[85] podría hacer ver a estas personas con
claridad. En una palabra, a la persona que no tiene ningu-
na afinidad con esta cuestión, ni la facilidad para apren-

---

[84] Gracias a esta comparación entre modos humanos y a este trato entre imágenes, nociones, definiciones, se llega a la intuición del intelecto (344b).

[85] Un argonauta, famoso por su agudeza visual, que aquí hiperbólicamente se supone que también produce agudeza de visión.

der ni la memoria podrían proporcionársela, pues en princi-
pio no se da en naturalezas ajenas a dicha materia. De
modo que cuantos no sean aptos por naturaleza y no ar-
monicen *con la justicia y las demás virtudes, por muy*
bien dotados que estén en otros aspectos para aprender
y recordar, así como quienes, teniendo afinidad espiritual,
carezcan de capacidad intelectual y de memoria, ninguno
de ellos conocerá jamás la verdad sobre la virtud y el vi-
b cio en la medida en que es posible conocerla. Es necesa-
rio, en efecto, aprender ambas cosas a la vez, la verdad
y lo falso[86] del ser entero, a costa de mucho trabajo y
mucho tiempo, como dije al principio[87]. Y cuando des-
pués de muchos esfuerzos se han hecho poner en relación
unos con otros cada uno de los distintos elementos, nom-
bres y definiciones, percepciones de la vista y de los de-
más sentidos, cuando son sometidos a críticas benévolas,
en las que no hay mala intención al hacer preguntas ni
respuestas, surge de repente la intelección y comprensión
de cada objeto con toda la intensidad de que es capaz
c la fuerza humana. Precisamente por ello cualquier persona
seria se guardará muy mucho de confiar por escrito cues-
tiones serias[88], exponiéndolas a la malevolencia y a la ig-
norancia de la gente. De ello hay que sacar una simple
conclusión: que cuando se ve una composición escrita de
alguien, ya se trate de un legislador sobre leyes, ya sea
de cualquier otro tema, el autor no ha considerado estas
cuestiones como *muy serias, ni él mismo es efectivamente*
serio, sino que permanecen encerradas en la parte más pre-
ciosa de su ser. Mientras que si él hubiera confiado a ca-

[86] Cf. *Leyes* 816d.

[87] Cf. 341c.

[88] Cf. *Leyes* 769a, *Político* 294a.

racteres escritos estas reflexiones como algo de gran importancia, «entonces seguramente es que, no los dioses, d sino los hombres, le han hecho perder la razón»[89].

El que haya seguido esta exposición y esta digresión comprenderá perfectamente que, si Dionisio o cualquier otra persona de mayor o menor categoría ha escrito un libro sobre las elevadas y primordiales cuestiones referentes a la naturaleza, en mi opinión es que no ha oído ni aprendido doctrina sana alguna sobre los temas que ha tratado, ya que, de no ser así, habría sentido el mismo respecto que yo hacia tales verdades y no se habría atrevido a lanzarlas a un ambiente discorde o inadecuado. Tampoco pudo escribirlo para que se recordara; pues no hay peligro de que se olviden una vez que han penetrado en el e alma, ya que están contenidas en los más breves términos[90]; sería más bien por una ambición despreciable, tanto si expuso la doctrina como propia cuanto si pretendió tener una formación de la que no era digno, ambicionando la gloria que esta formación comporta. Si una sola en- 345 trevista conmigo se la dio a Dionisio, podría ser, pero cómo pudo ocurrir, sólo Zeus lo sabrá[91], como dice el tebano. Yo tuve una entrevista con él una sola vez, como ya conté[92], pero nunca más volví a hacerlo. En este momento debe enterarse, quienquiera que se interese por averiguar cómo ocurrieron realmente los hechos, de los motivos por los que no seguimos las lecciones ni una segunda vez, ni una tercera, ni ninguna otra. ¿Acaso Dionisio, después de haberme oído una sola vez, pensaba que ya sabía b

[89] Homero, *Ilíada* VII 360, XII 234.

[90] Cf. *Fedro* 275d, 278a.

[91] Cf. *Fedón*, 62a.

[92] Cf. 341a.

bastante, y en efecto sabía lo suficiente, ya fuera por descubrimientos propios o porque había aprendido antes de otros maestros[93]? ¿O juzgaba que mis explicaciones carecían de valor, o bien, tercera hipótesis, que no estaban a su altura, sino que le superaban y realmente se sentía incapaz de llevar una vida entregada a la sabiduría y a la virtud? Porque si pensaba que carecían de valor, esto se contradice con muchos testigos que afirman lo contrario y que en estas materias serían jueces más competentes que él. Si creía que había descubierto o aprendido conoci-
c mientos, y que éstos eran valiosos para la educación de un alma libre, ¿cómo hubiera podido, a no ser que se tratara de un hombre extravagante, desdeñar tan fácilmente a la persona que era su guía y su maestro[94]? Cómo, de hecho, me desdeñó voy a referirlo ahora[95].

Poco tiempo después de estos acontecimientos, aunque hasta entonces había dejado a Dión la libre disposición de sus bienes y el disfrute de sus rentas, prohibió que en lo sucesivo se las enviaran sus administradores al Peloponeso, como si hubiera olvidado completamente su carta[96]; pues decía que los bienes no pertenecían a Dión, sino a
d su hijo, que era sobrino suyo, y por ley le correspondía su tutoría. Éstos son los acontecimientos que ocurrieron en aquella época hasta el momento de mi relato; en estas circunstancias, yo había visto con claridad el entusiasmo de Dionisio por la filosofía y tenía motivos para indignarme, tanto si quería como si no. Estábamos entonces en

---

93 Cf. *Carta* II 312b.

94 Se refiere al propio Platón.

95 Vuelve al relato del tercer viaje de Platón a Sicilia, interrumpido en 340b.

96 En la que prometió a Platón que se arreglarían los asuntos de Dión según sus deseos si iba a Siracusa.

verano, y con ello los navíos se hacían a la mar. Yo pensaba que no debía estar irritado contra Dionisio, sino más bien contra mí mismo y contra los que me habían forzado a cruzar por tercera vez el Estrecho de Escila e

para afrontar una vez más a la funesta Caribdis[97],

y que debía decir a Dionisio que yo no podía prolongar mi estancia después del ultrajante trato de que había sido víctima Dión. Pero él trataba de calmarme y me pedía que me quedara, porque pensaba que no era bueno para él que yo me marchara tan rápidamente siendo portador de semejantes noticias. Como no podía convecerme, dijo que quería preparar personalmente mi viaje. Yo, por mi parte, 346 había pensado embarcarme en cualquier barco mercante[98], porque estaba tremendamente irritado y dispuesto a arrostrarlo todo si se me ponían impedimentos, puesto que, evidentemente, yo no había hecho ofensa alguna, sino que más bien la había recibido. Y él, al ver que yo no estaba dispuesto en absoluto a quedarme, imaginó la treta siguiente para retenerme durante aquel período de navegación. Al día siguiente de la entrevista vino a verme y se dirigió a mí con estas persuasivas palabras[99]: «Que Dión y sus intereses dejen de ser un obstáculo entre tú y yo y b un motivo de discordia permanente. Mira lo que en atención a ti voy hacer por Dión. Le pido que se haga cargo de sus bienes y resida en el Peloponeso, no como un exiliado, sino con la facultad de volver aquí cuando lo acordemos conjuntamente él y yo y vosotros sus amigos[100].

[97] *Odisea* XIII 428.

[98] O quizá el primer barco dispuesto a partir.

[99] Paso al estilo directo, frecuente en Platón.

[100] Parece ser, según Plutarco, que a Platón le acompañaban Espeusipo y Jenócrates. Es muy posible que fueran también otros discípulos.

Pero esto a condición de que no conspire contra mí. Res-
ponderéis de ello vosotros, tú y los tuyos, así como los
familiares de Dión que están aquí; que también él os dé
c a vosotros garantías. El dinero que pueda recibir se de-
positará en el Peloponeso y en Atenas en manos de las
personas que vosotros decidáis; Dión disfrutará de los in-
tereses, pero no podrá sin vuestro consentimiento disponer
del capital. En cuanto a mí, no tengo demasiada confianza
en que sea leal conmigo al disponer de estos bienes, pues
su importe es considerable, y sí me fío, en cambio, más
de ti y de los tuyos. Mira, pues, si te gusta esta oferta
y quédate aquí este año con estas condiciones; acabado
este plazo [101], podrás marcharte, llevándote el dinero. Es-
toy seguro de que Dión te quedará muy agradecido si ha-
d ces esto en su favor». Yo me disgusté al oír estas pro-
puestas, a pesar de lo cual le respondí que lo pensaría y
que al día siguiente le comunicaría lo que hubiera deci-
dido. Tal fue el acuerdo al que llegamos entonces. A con-
tinuación me puse a reflexionar, ya que me sentía muy
confuso; lo primero que se me ocurría era lo siguiente:
e «Vamos a ver, si Dionisio no piensa cumplir ninguna de
sus promesas, supongamos que, en el caso de marcharme
yo, le escribe una carta muy convincente a Dión comuni-
cándole lo que acaba de decirme, y ordena a otros de sus
partidarios que hagan lo mismo, dando a entender que,
aunque él lo deseaba, fui yo quien no quiso aceptar sus
proposiciones, desentendiéndome de los asuntos de Dión;
además de esto, supongamos que no desea mi partida y,
347 sin dar órdenes personales a ningún capitán de barco, deja
entender fácilmente a todos que no le gusta que me vaya:

[101] Es decir, dentro de un año.

¿habrá alguno dispuesto a tomarme como pasajero [102] una vez que me haya escapado de la residencia de Dionisio?» Yo estaba alojado, en efecto, para mayor desgracia mía, en el jardín contiguo al palacio, de donde el portero no me habría dejado salir de ninguna manera sin recibir una orden dada por Dionisio. «En cambio, si me quedo este año, podré escribir una carta a Dión diciéndole la situación en que me encuentro y lo que intento conseguir, y, suponiendo que Dionisio cumpla alguna de sus promesas, mi actuación no habrá sido completamente ridícula, ya que la fortuna de Dión, correctamente valorada, no alcanza menos de cien talentos. Pero si las cosas se desarrollan tal como ahora se presentan, como es lógico que ocurra, no sabré qué partido tomar; a pesar de ello, tal vez sea necesario aguantar un año más y tratar de demostrar con hechos las artimañas de Dionisio». Una vez decidido, al día siguiente le di mi respuesta a Dionisio: «He decidido quedarme, pero a pesar de ello —añadí—, te pido que no me consideres como un representante plenipotenciario de Dión y que le escribamos conjuntamente tú y yo comunicándole las decisiones que hemos adoptado y preguntándole si le parecen suficientes; en caso contrario, si desea y pide algún cambio, que lo haga saber cuanto antes; tú entre tanto no debes tomar ninguna medida que cambie su situación». Esto fue lo que le dije y lo que acordamos entre nosotros, más o menos en los términos expresados [103]. A continuación zarparon los barcos, y ya no era posible partir cuando Dionisio tuvo la ocurrencia de decirme que la mitad de los bienes debían considerarse de

(margin: b, d)

[102] Este empleo de la palabra *naútēs* puede verse en SÓFOCLES, *Filoctetes* 901.

[103] Para estos detalles biográficos, véase *Carta* III 318a ss.

Dión y la otra mitad de su hijo. Dijo que los iba a vender y, una vez realizada la venta, me daría la mitad para que me la llevara y reservaría la otra mitad para el niño, añadiendo que esto era lo más justo. Yo quedé consternado por sus palabras, pero me pareció que era completamente ridículo poner cualquier objeción; sin embargo, le hice ver que debíamos esperar la carta de Dión y volver
e a escribirle comunicándole este cambio. Pero él se puso en seguida a vender descaradamente la totalidad de los bienes de aquél, de la forma y manera que quiso y a quienes quiso vender, sin decirme a mí ni una palabra de ello; tampoco yo volví a hablarle de los intereses de Dión, porque me daba cuenta de que era inútil.

Hasta este momento, yo había estado acudiendo de esta manera en ayuda de la filosofía y de mis amigos; desde
348 entonces, así vivíamos Dionisio y yo: yo, con la mirada puesta en el exterior, como un pájaro que está deseando volar de su jaula [104], y él intentando apaciguarme y sin haberme devuelto ninguno de los bienes de Dión; sin embargo, pretendíamos ser amigos ante Sicilia entera. Precisamente entonces intentó Dionisio rebajar la paga de los soldados más veteranos, contrariamente a las normas seguidas por su padre [105]. Lo soldados, furiosos, se reunie-
b ron en asamblea y decidieron oponerse. Él intentó emplear la fuerza cerrando las puertas de la acrópolis, pero los soldados se lanzaron al punto contra las murallas vociferando el peán de guerra de los bárbaros. Entonces Dionisio, totalmente aterrorizado, cedió por completo, y aún más

[104] Una imagen muy parecida puede verse en *Fedro* 249d.

[105] Dionisio I mantenía un cuerpo de 10.000 soldados mercenarios. Sus cuarteles estaban en la isla Ogigia, fuera de los muros de la acrópolis.

ante los peltastas[106] a la sazón reunidos. En seguida se divulgó el rumor de que Heraclides[107] había sido el autor de todos estos acontecimientos. Cuando este rumor llegó a oídos suyos, Heraclides se quitó de en medio y se escondió. Dionisio intentaba detenerle, pero, no sabiendo cómo, llamó a Teodotes a su jardín, en el que casualmente me *c* encontraba yo en ese momento paseando. Ignoro el resto de su conversación, ya que no lo oí, pero sé y recuerdo perfectamente las palabras que Teodotes le dijo a Dionisio delante de mí: «Platón», dijo, «yo estoy intentando convencer a Dionisio para que, si consigo traer aquí a Heraclides para que responda de las acusaciones que se han lanzado contra él, en el caso de que no crea que debe dejarle vivir en Sicilia, le deje embarcar para el Peloponeso con *d* su mujer y su hijo y pueda vivir allí disfrutando de sus bienes y sin atentar contra Dionisio. Tal es mi petición; ya mandé a buscarle una primera vez y volveré a hacerle llamar, a ver si me hace caso a la primera o a la segunda de mis llamadas. Pero pido y suplico a Dionisio que en el caso de que se encuentre a Heraclides, sea en el campo o aquí, que no le ocurra ninguna otra cosa desagradable que la de ser desterrado del país hasta que Dionisio tome *e* otra decisión». Y dirigiéndose a éste, añadió: «¿Estás de acuerdo con esto?». «Estoy de acuerdo en ello —respondió—, y aunque se le encuentre en los alrededores de tu casa, no sufrirá otro daño que el que acaba de decirse». Pues bien, al día siguiente por la tarde, Euribio y Teodotes acudieron a mí presurosos y completamente turbados, y

---

106 Soldados de infantería ligera, así llamados por el escudo que llevaban.

107 Para Heraclides, véase *Carta* III 318c, así como para Teodotes y Euribio.

Teodotes me dijo: «Platón, tú fuiste ayer testigo del acuerdo al que llegamos tú y yo con Dionisio a propósito de Heraclides». «Desde luego», respondí yo. «Pues ahora —continuó— andan peltastas corriendo por todas partes buscando a Heraclides para prenderle, y es posible que se encuentre por estos alrededores, de modo que es absoluta-
349 mente preciso que nos acompañes para ver a Dionisio». Fuimos, en vista de ello, y comparecimos ante él; ellos dos se mantenían de pie con lágrimas en los ojos, y yo tomé la palabra: «Mis compañeros tienen miedo de que tomes medidas contrarias a nuestros acuerdos de ayer, pues parece que ha vuelto y se le ha visto por aquí». Al oír estas palabras, Dionisio se encolerizó y su rostro pasó por
b todos los colores, como le ocurre a una persona irritada. Teodotes cayó a sus pies, le cogió la mano llorando y se puso a suplicarle que no hicera nada parecido. Entonces yo dije, tratando de animarle: «Tranquilízate, Teodotes, que Dionisio no se atreverá a hacer nada quebrantando sus promesas de ayer». Entonces Dionisio fijó en mí su mirada y, con talante muy propio de un tirano, me dijo: «A ti yo no te he prometido nada en absoluto». «Sí, por los dioses —repliqué yo—, y precisamente lo mismo que este hombre te está pidiendo». Y con estas palabras me di la vuelta y me marché. A continuación, Dionisio prosi-
c guió su intento de cazar a Heraclides, pero Teodotes envió emisarios exhortándole a que huyera. El tirano lanzó en su persecución a Tisias [108] al frente de un destacamento de peltastas, pero Heraclides, según se dijo, se le adelantó por unas horas apenas y pudo refugiarse en territorio cartaginés.

---

[108] Sólo citado en este lugar.

Después de estos sucesos, Dionisio pensó que su antiguo proyecto de no devolverle sus bienes a Dión tenía ya un motivo convincente en sus relaciones inamistosas con-
migo; primero me echó de la acrópolis con el pretexto de d
que tenían que celebrar un sacrificio de diez días de duración [109] en el jardín donde yo habitaba. Me ordenó, pues, pasar este tiempo fuera, en casa de Arquedemo [110]. Estando yo allí, Teodotes mandó a buscarme; estaba muy indignado por todo lo que había ocurrido y se estuvo quejando de Dionisio. Cuando éste se enteró de que yo había ido a casa de Teodotes, se convirtió para él en otro motivo de desacuerdo conmigo, de la misma naturaleza que
el anterior. Por medio de un mensajero me hizo preguntar e
si efectivamente me había entrevistado con Teodotes por invitación de éste. «Desde luego», dije yo. «En este caso —replicó el mensajero—, me encargó que te dijera que haces mal dando más importancia a Dión y a sus amigos que a él mismo». Esto fue lo que dijo, y ya no me hizo llamar en más ocasiones a su palacio, como si ya estuviera perfectamente claro que yo era amigo de Teodotes y de Heraclides y, en cambio, enemigo suyo. Además, suponía que yo no podía sentir simpatía hacia él, ya que había dilapidado por completo los bienes de Dión. A par-
tir de entonces yo habité fuera de la acrópolis, entre los 350
mercenarios. Vinieron a verme, entre otros, unos remeros de origen ateniense [111], conciudadanos míos, que me informaron de que yo estaba siendo difamado entre los pel-

---

[109] Se celebraban al comenzar la siembra, hacia octubre, las de Deméter, y al madurar las mieses las de Core, en abril.

[110] V. nota a *Carta* II 310b.

[111] Remeros que acudían a Siracusa en busca de trabajo.

tastas[112] y que algunos habían proferido amenazas de muerte contra mí si conseguían cogerme. Entonces se me ocurrió la siguiente estratagema para salvarme. Envié un mensaje a Arquitas y a mis otros amigos de Tarento advirtiéndoles de la situación en que me encontraba. Ellos,
b presentándola como una embajada, enviaron desde su ciudad una nave de treinta remos con uno de ellos. Lamisco[113], que nada más llegar fue a ver a Dionisio para interceder por mí, diciéndole que yo deseaba partir y pidiéndole que no se opusiera. Dionisio dio su consentimiento y me despidió, dándome dinero para los gastos de viaje. En cuanto a los bienes de Dión, no yo se los reclamé ni él me dio nada.

Cuando llegué al Peloponeso encontré en Olimpia a Dión, que estaba allí asistiendo a los juegos[114], y le conté lo sucedido. Él, poniendo a Zeus como testigo, nos exhor-
c tó inmediatamente a mí, a mis parientes y amigos a preparar nuestra venganza contra Dionisio; nosotros, porque había traicionado a sus huéspedes (lo decía tal como lo pensaba), y él, por haber sido expulsado y desterrado injustamente. Cuando yo oí estas palabras, le invité a que solicitara la ayuda de nuestros amigos, si es que estaban dispuestos a dársela. «Y en cuanto a mí, —añadí—, fue casi forzado por ti y por los otros como compartí la mesa, la morada y los sacrificios de Dionisio. Éste tal vez creía, porque eran muchos los calumniadores, que yo de acuerdo contigo conspiraba contra él y contra su régimen tiránico,
d a pesar de lo cual no me mandó matar, sino que sintió

---

[112] Al parecer, los mercenarios acusaban a Platón de empujar a Dionisio a renunciar a la tiranía, con lo que ellos se quedarían sin trabajo.

[113] Este nombre no aparece claro en los manuscritos.

[114] Se trata del festival del año 360 a. C.

pudor en hacerlo. Por otra parte, yo ya no tengo edad para hacerme aliado de guerra de nadie, pero me uniré a vosotros siempre que necesitéis reanudar vuestra amistad y favoreceros mutuamente; pero mientras estéis deseando haceros mal, buscad otros aliados». Esto es lo que yo les dije, porque había llegado a aborrecer mis andanzas por Sicilia[115] y mi fracaso. Pero ellos no me hicieron caso ni atendieron mis intentos de reconciliación, y se hicieron responsables de todas las desgracias que ahora les han ocurrido. Nada de esto habría ocurrido, en la medida en que
pueden conjeturarse los azares humanos, si Dionisio hu- e
biera devuelto a Dión sus bienes, o se hubiera reconciliado por todos los medios con él, pues en ese caso yo habría podido contener fácilmente a Dión con mi voluntad y mi influencia. En cambio, ahora, al dirigirse uno contra otro, han desencadenado toda clase de desastres. Sin em-
bargo, Dión tenía las mismas intenciones que yo diría que 351
debería tener yo mismo o cualquier persona sensata; tanto en lo que se refiere a su influencia personal, como a sus amigos, como a su patria, no tendría otra ambición que prestarle los más grandes servicios y convertirse en una persona poderosa y honrada entre todos. No es ése el caso del que se enriquece a sí mismo, a sus partidarios y a su ciudad organizando conjuraciones y reuniendo conspiradores, cuando se es pobre, no se tiene autodominio y uno es víctima cobarde de sus pasiones; cuando se da muerte
a los ricos, llamándolos enemigos y dilapida sus bienes[116] b
e invita a hacer lo mismo a sus colaboradores y cómplices, para que ninguno de ellos tenga que echarle en cara su pobreza. Ése es también el caso del que es honrado por su

[115] Puede ser una alusión a las andanzas de Ulises.

[116] Dionisio el Viejo había empujado al pueblo a confiscar los bienes de los ricos y matar a sus dueños.

ciudad como su bienhechor por haber distribuido por decreto a las masas los bienes de unos pocos, o del que estando al frente de una ciudad importante, que a su vez preside a otras más débiles, adjudica a la suya los bienes de las ciudades más pequeñas contra todo derecho. Ni Dión
c ni ningún otro aceptaría voluntariamente[117] un poder que sería eternamente funesto para él y para su raza, sino que tendería más bien a una constitución y a un sistema legislativo verdaderamente justo y bueno, conseguido sin ningún tipo de matanzas o destierros. Eso es precisamente lo que Dión trataba de llevar a cabo, y ha preferido sufrir injusticias a cometerlas[118], y aunque tomó precauciones para no sufrirlas, sin embargo sucumbió cuando estaba a punto de alcanzar la cumbre, la victoria sobre sus enemigos. Lo que le ocurrió no tiene nada de extraño, pues un
d hombre justo, sensato y prudente, al tratar con hombres injustos, no puede dejarse engañar sobre la manera de ser de tales personas, pero tampoco tiene tal vez nada de extraño que le ocurra como a un buen piloto a quien no puede pasarle desapercibido que se acerca una tempestad, pero no puede prever su extraordinaria e inesperada magnitud y, por no preverla, forzosamente zozobra. Esto mismo fue también lo que hizo caer por muy poco a Dión. Él conocía muy bien la maldad de los que le hicieron caer, pero lo que no podía prever era hasta qué punto era profunda su estulticia, su perversión y voracidad. Este
e error le hizo sucumbir, sumiendo a Sicilia en un inmenso duelo.

---

[117] De acuerdo con el dicho socrático de que «nadie peca voluntariamente».

[118] En *Gorgias*, en *República* y en *Critón* se repite esta formulación.

Después de lo que acabo de decir, mis consejos están 352
ya más o menos expuestos, y ya es suficiente. He vuelto a reanudar el relato de mi segundo viaje a Sicilia[119] porque me pareció necesario contároslo a causa del carácter absurdo o extraño que tomaron los acontecimientos. Por ello, si mis explicaciones actuales parecen razonables y se juzgan satisfactorios los motivos que explican los hechos, la exposición que acabo de hacer podrá considerarse adecuada y discreta.

---

119 Ya en tiempo de Dionisio II.

CARTA VIII

PLATÓN DESEA BIENESTAR A LOS PARIENTES Y AMIGOS DE DIÓN

Voy a intentar explicaros, en la medida de mis posibi- 352b
lidades, con qué mentalidad podríais disfrutar del máximo bienestar. Tengo la esperanza de que mis consejos serán útiles no sólo para vosotros; sin duda, especialmente para vosotros, pero también, en segundo lugar, para todos los siracusanos, y por último, en tercer lugar, para vuestros
propios adversarios y enemigos, exceptuando, sin embargo, c
a quien se haya comportado criminalmente [1], pues tales actos no se pueden expiar ni serán susceptibles de purificación. Prestad, pues, atención a lo que voy a deciros a continuación.

Desde que cayó la tiranía tenéis planteadas entre vosotros disensiones de todo tipo sobre este tema: unos pretenden recuperar el poder y otros liberarse definitivamente de la tiranía. Ahora bien, el único consejo que en tales
situaciones parece siempre correcto a la comunidad es el d
que supone hacer el mayor daño posible a los enemigos

[1] Alusión a Calipo, el asesino de Dión.

y el máximo bien a los amigos[2]; aunque no es fácil en absoluto que quien hace a los otros mucho mal no reciba también mucho a su vez. Y no hace falta ir muy lejos para ver esto con toda claridad, sino considerar lo que ocurre ahora en este mismo sentido en Sicilia, donde unos intentan actuar mientras otros rechazan los intentos de los primeros. Si se lo contarais a otros, podríais darles en ca-
e da caso lecciones convenientes. Sin duda, no escasean tales ejemplos, pero, en cambio, las medidas que podrían ser convenientes a todos, tanto adversarios como amigos, o las menos perjudiciales para ambos, eso es lo que no se ve con facilidad ni es fácil de cumplir cuando se ve, y dar un consejo en tal sentido o intentar explicarlo se pa-
353 rece más a un deseo piadoso[3]. Sea, pues, en buena hora un deseo piadoso (pues por los dioses deben siempre empezar nuestras palabras y pensamientos), y ojalá llegue a su cumplimiento inspirándonos razonamientos como los siguientes.

Actualmente, tanto vosotros como vuestros enemigos, casi desde que empezó la guerra[4] no habéis dejado de obedecer a una sola familia, a la que vuestros padres llevaron al poder cuando se encontraron en una situación de extremo desamparo[5], en el momento en que Sicilia, tierra griega, corría el peligro inminente de ser completamente devastada y reducida a la barbarie por los cartagineses.

---

2 Moral propia de la época, combatida por Platón. *Cf. Gorgias* 456e, *República* 335-336, *Critón* 49b, c, etc.

3 El término *euchḗ*, «plegaria», aquí es más bien «deseo piadoso», improbable de cumplir, o «último recurso».

4 La guerra contra los cartagineses, que se prolongó sin interrupción hasta el 409 a. C.

5 Los cartagineses se habían apoderado de Agrigento, y Gela estaba sitiada por Himilcón.

Vuestros padres eligieron entonces a Dionisio, por su ju-
ventud [6] y su valor militar, confiándole las empresas gue-
rreras adecuadas a su carácter, y tomaron como conseje- b
ro, por la experiencia de su edad, a Hiparino y los nom-
braron, según se dice, dictadores con plenos poderes para
la salvación de Sicilia [7]. Tanto si se quiere atribuir la causa
de la liberación que surgió a una especie de providencia
divina y a la obra de una divinidad, o al valor de los gene-
rales, o a ambas cosas unidas a la contribución de los ciu-
dadanos, que cada uno opine como quiera, pero lo cierto
es que así se salvó aquella generación. Por ello es justo,
puesto que se comportaron de tal modo, que todos estu- c
vieran agradecidos a quienes les habían salvado. Si en el
tiempo posterior la tiranía abusó del presente que le había
otorgado la ciudad, ya está en parte sufriendo su castigo
y tendrá que seguirlo sufriendo [8]. Pero ¿cuál sería la pena
necesariamente justa para los culpables en el estado actual
de las cosas? Si vosotros fuerais capaces de escaparos de
ellos sin grandes peligros y esfuerzos o ellos pudieran fácil-
mente recobrar su autoridad, ya no habría necesidad de
daros los consejos que voy a sugerir. Sin embargo, la rea- d
lidad actual es que unos y otros debéis tener en cuenta
y recordar cuántas veces ambas partes habéis llegado en
vuestra esperanza a creer que estabais casi a punto de con-
seguirlo todo conforme a vuestros deseos, y precisamente
esta pequeñez ha sido siempre el motivo de grandes e in-

[6] Dionisio tenía veinticinco años al subir al poder.

[7] Este nombramiento lo cita PLUTARCO (*Dión* 3) cuando habla de la boda de la hija de Hiparino con Dionisio. DIODORO (XIII 91-96) habla de la elección de Dionisio como dictador a consecuencia de las victorias de los cartagineses.

[8] Alude a la expulsión de Dionisio de Sicilia y su retiro en Locros en Italia.

numerables desgracias; nunca se consigue la meta, sino que, sucesivamente, lo que antes parecía ser el fin de un antiguo problema se enlaza con el principio de uno nuevo, y a causa de esta cadena de dificultades se pondrá en peligro de hundimiento total tanto el partido de la tiranía co-
e mo el partido democrático. Y así, si llega a ocurrir algo que no por horrible es menos verosímil, desaparecerá por completo la lengua griega de toda Sicilia, cuando caiga bajo el poder y dominación de fenicios u oscos [9]. Esto es algo a lo que todos los griegos deben buscar una solución con todo su empeño [10]. Ahora bien, si alguien tiene un remedio mejor que el que yo voy a proponer, que lo diga, y con toda razón se le podrá llamar amigo de Grecia.
354 Mi opinión actual voy a intentar dárosla con toda franqueza, empleando un razonamiento imparcial y justo. Hablando, por así decirlo, como una especie de árbitro que se dirige a las dos partes [11], tanto a la que ha ejercido la tiranía como a la que la ha sufrido, a cada una de ellas como una individualidad aparte, aportaré mi consejo de siempre [12]. Una vez más, ahora recomendaría a cualquier tirano evitar el nombre y la realidad de la tiranía y transformar su poder en reino si fuera posible. Y ello es posible, como demostró con hechos el sabio y virtuoso Licur-

---

[9] Probablemente se trata de tribus de Italia central, samnitas o campanos.

[10] Se emplea la expresión «cortar hierbas medicinales». Platón la emplea en *Leyes* 836b y 919b.

[11] Alusión al *diaitetḗs* del derecho ateniense, como árbitro que formula las decisiones de transacción entre las dos partes.

[12] El mismo que dió a Dionisio I en el primer viaje a Sicilia (*Carta* VIII 334d) repetido a sus parientes y a los amigos de Dión (*Carta* VII 334c-337e).

go; éste, al ver que sus parientes en Argos y en Mesenia[13] *b*
habían pasado de la realeza a la tiranía y con ello habían provocado cada uno por su parte su propia ruina y la de su ciudad, temiendo a la vez por su propia patria y por su familia, aplicó como remedio la institución del Senado y el freno de los éforos[14], saludable para el poder real, hasta el punto que éste se conservó gloriosamente durante tantísimas generaciones, ya que la ley llegó a ser reina soberana de los hombres, y no los hombres tiranos de las *c*
leyes. Esto es precisamente lo que mis palabras recomiendan a todos ahora: a los que aspiran a la tiranía, que rehúyan y eviten inexorablemente lo que consideran felicidad[15] personas insaciables e insensatas; que intenten transformar el régimen en reino y someterse a leyes reales, sin aceptar los más altos honores que no sean otorgados por la voluntad de los hombres y de las leyes. Y en cuanto a los que aspiran a un sistema liberal y rechazan el *d*
yugo de la esclavitud convencidos de que es un mal, yo les aconsejaría que procuren no caer, por la codicia de una libertad improcedente, en la enfermedad de sus antepasados, enfermedad que sufrieron los de aquella generación, a causa de una excesiva falta de autoridad, en su desmedido apasionamiento por la libertad. En efecto, con anterioridad al gobierno de Dionisio y de Hiparino[16], los *e*
sicilianos vivían felices (así lo creían ellos, al menos entonces) una vida de relajación en la que gobernaban a sus

---

13 Pasaje repetido como ejemplo en *Leyes* 690d.

14 Cf. *Leyes* 692a. Atribuye a Licurgo la institución de la Gerusía y la de los éforos, que en *Leyes* se adjudican a distintos autores, que no nombra.

15 Sobre la felicidad aparente de los tiranos, véase *República* 576d ss.

16 Cf. 353b.

gobernantes[17]. Incluso llegaron a lapidar, sin juzgarles legalmente, a los diez generales[18] que mandaban antes de Dionisio, para no someterse a ninguna dominación ni aun justa ni impuesta por la ley, y ser absolutamente libres. Éste fue para ellos el origen de las tiranías[19]. Servidumbre y libertad exageradas son, cada una por su parte, un gran mal, mientras que si se mantienen en un término moderado son excelentes. La sumisión a Dios está dentro de la medida, pero sobrepasa la medida la sumisión a los
355a hombres. Dios para los hombres sensatos es la ley; para los hombres insensatos, es el placer[20].

Puesto que las cosas son así, ruego a los amigos de Dión que transmitan a todos los siracusanos mis exhortaciones, que son al mismo tiempo mi consejo y el suyo. Yo voy a actuar como intérprete de lo que él os diría si viviera y pudiera hablaros. «Pues bien —diría tal vez alguno—, ¿cuál es el consejo que Dión nos da acerca de la situación actual?» Es el siguiente:

«Aprobad ante todo, siracusanos, aquellas leyes que os parezca que no van a inclinar vuestros pensamientos hacia
b la pasión o el lucro y la riqueza, sino que en la triple jerarquía de alma, cuerpo y riquezas[21] concedan la máxima estimación al alma, en segundo lugar al cuerpo, cuya virtud es súbdita del alma, y en tercer lugar a las riquezas,

---

[17] Platón cita en *Rep.* 562d como uno de los males de la democracia el que los gobernantes estuvieran dirigidos por los gobernados.

[18] Es un error de Platón, ya que la lapidación tuvo lugar con anterioridad en Agrigento.

[19] Para Platón (*Rep.* 564a), la tiranía surge como reacción al exceso de libertad, tanto en el terreno personal como en el político.

[20] La ley es divina como «dispensadora de razón» (*nómos* derivaría de *noûs*), cf. *Leyes* 762e.

[21] Para esta clasificación de bienes, cf. *Gorgias* 477c; *Leyes* 697b, 741e, 743d.

hechas para servir al cuerpo y al alma. El precepto que c
aporte estas condiciones sería una ley correctamente establecida para vosotros, al conseguir una verdadera felicidad a sus seguidores[22]. En cambio, el lenguaje que llama felices a los ricos es en sí mismo insensato, necio, propio de mujeres y de niños, que convierte en igualmente insensatos a los que se dejan convencer por él. La verdad de mis exhortaciones la comprobaréis con la experiencia si hacéis la prueba de mis afirmaciones sobre las leyes, pues la costumbre es la más fiel piedra de toque en todas las cosas[23].

Después de haber aceptado tales leyes, puesto que Sici- d
lia está en peligro y ni conseguís una victoria suficiente ni resultáis definitivamente vencidos[24], tal vez sería razonable y conveniente para todos vosotros adoptar una solución intermedia[25], tanto para vosotros que rehuís la opresión del poder absoluto como para los que están ansiosos por apoderarse de nuevo de él. En cuanto a estos últimos, sus antepasados en un momento determinado, cosa muy importante, salvaron a los griegos de los bárbaros, hasta tal punto que ahora se puede discutir sobre la forma de gobierno. Si entonces hubieran sido aniquilados, no quedarían en absoluto discusiones ni esperanzas de ninguna clase. Por ello, concédase ahora a los unos libertad bajo el poder real y a los otros una autoridad real res- e
ponsable y sometida a las leyes, que ejercen un poder ab-

[22] Cf. *Leyes* 631b, así como infra, *Carta* VI 323d.

[23] Cf. *Rep.* 408e ss., 452d ss.

[24] Aunque Hiparino había arrojado a Calipo del poder, continuaba virulenta la lucha de partidos y Dionisio desde su destierro acechaba la oportunidad de volver.

[25] Cf. *Protágoras* 338a y *Leyes* 793a. Emplea una expresión equivalente a nuestro giro popular «tirar por el camino de enmedio».

soluto sobre los demás ciudadanos y sobre los propios reyes en el caso de que cometan alguna ilegalidad. A base de todas estas condiciones, con mentalidad recta y sana, aceptad como rey en primer lugar a mi hijo [26], por un doble motivo de agradecimiento, hacia mí y hacia mi padre (él, en efecto, liberó en aquel tiempo a la ciudad de los bárbaros [27], y yo, en estos tiempos, la he liberado dos ve-
356 ces de la tiranía, y vosotros mismos habéis sido testigos de ello); en segundo lugar, concederéis el poder real al tocayo de mi padre, al hijo de Dionisio en atención a la ayuda que ahora nos ha prestado y a su integridad de carácter: a pesar de ser hijo de un tirano, ha liberado la ciudad de manera voluntaria, consiguiendo así para él y para su familia un honor perenne, en lugar de una tiranía efímera e injusta. En tercer lugar, hay que invitar para que sea rey de Siracusa, como rey voluntario de una ciudad que lo acepte espontáneamente, al comandante ac-
b tual del ejército enemigo, a Dionisio, hijo de Dionisio [28], siempre que esté dispuesto a transformar voluntariamente su poder en un régimen monárquico, temeroso de los azares de la fortuna, por compasión hacia su patria, los templos y las sepulturas abandonadas, y para no correr el peligro de arruinarlo todo completamente a causa de su ambición, convirtiéndose en motivo de regocijo para los bárbaros. Pues bien, a estos tres reyes (tanto si les conferís las prerrogativas de los reyes lacedemonios [29] como si

[26] Hiparino, que tenía unos veinte años en esta época.

[27] Cf. *Carta* VII 333b.

[28] Es decir, de Dionisio el Viejo: Hiparino, sobrino de Dión, que abrazó la causa de éste, con quien estaba luchando contra Calipo en Leontino.

[29] Esta autoridad era poco más que nominal: su cargo era más bien honorífico, y sobre todo afectaba a materias religiosas.

les quitáis algunas en virtud de un común acuerdo) nombradlos más o menos por el procedimiento siguiente, que os he indicado con anterioridad[30], aunque vais a oírlo una c vez más. En el caso de que la familia de Dionisio e Hiparino esté dispuesta, para la salvación de Sicilia, a poner término a la desastrosa situación actual, aceptando honores para sí mismos y para sus descendientes, tanto en el presente como en el futuro, convocad con esta finalidad, como ya se os dijo anteriormente, a los comisionados que lo deseen, dándoles plenos poderes para llevar a cabo la reconciliación (pueden ser personas del país o de fuera, o ciudadanos y extranjeros mezclados y en el número que se convenga). Estos comisionados a su llegada deberán es- d tablecer leyes en primer lugar y una constitución según la cual los reyes deben tener plena autoridad en temas religiosos y en cuantos asuntos competen a quienes fueron en otro tiempo bienhechores públicos. Para mandar en la guerra y en la paz habrá que nombrar guardianes de la ley, en número de treinta y cinco, de acuerdo con el pueblo y la asamblea. Debe haber tribunales diferentes para los distintos casos, pero la jurisdicción sobre la pena de muerte y el destierro será la competencia de los treinta y cinco; además de éstos, tiene que haber jueces seleccionados[31] entre los magistrados del año precedente, uno de cada magistratura, el que tenga fama de ser el mejor y más justo. e A estos jueces corresponderá juzgar el año siguiente todos los casos de pena de muerte, prisión y destierro de los ciudadanos. No se permitirá a un rey juzgar tales causas,

[30] *Carta* VII 337b ss.

[31] De acuerdo con las normas dadas en *Leyes* 855c.

357 ya que, como sacerdote, debe estar puro de muertes, prisiones y destierros[32].

Éstos son los planes que yo meditaba durante mi visita para vosotros, y son los que siguen en mi pensamiento. Cuando entonces vencí con vuestra ayuda a mis enemigos, los hubiera puesto en práctica tal como lo había pensado si no me lo hubieran impedido las Furias de la hospitalidad[33]. Más adelante, si los acontecimientos hubieran acompañado a mis deseos, habría colonizado el resto de Sicilia, despojando de la parte que ahora ocupan a los
b bárbaros que no combatieron por la libertad común contra la tiranía, y restableciendo en sus antiguas y tradicionales moradas a los anteriores habitantes de los territorios griegos. Éstos son los mismos planes que ahora os aconsejo a todos que aprobéis unánimemente, que los pongáis en práctica y que invitéis a todos[34] a colaborar, y que a quien se oponga lo consideréis como enemigo de la comunidad. Ello no es imposible; lo que conciben dos almas y es la mejor solución a juicio de las personas sensatas, considerarlo imposible es una falta de sensatez. Al ha-
c blar de las dos almas me refiero a la de Hiparino, hijo de Dionisio, y a la de mi propio hijo. Yo pienso, en efecto, que si ellos dos están de acuerdo, compartirán su parecer los demás siracusanos que tengan interés por su patria. Por ello, ofreced a todos los dioses vuestros homenajes con plegarias, y a todos cuantos conviene honrar en unión

32 Para el esquema que se propone aquí, véase *Carta* VII 337b ss., *Leyes* 752d ss., 762c ss., 855c.

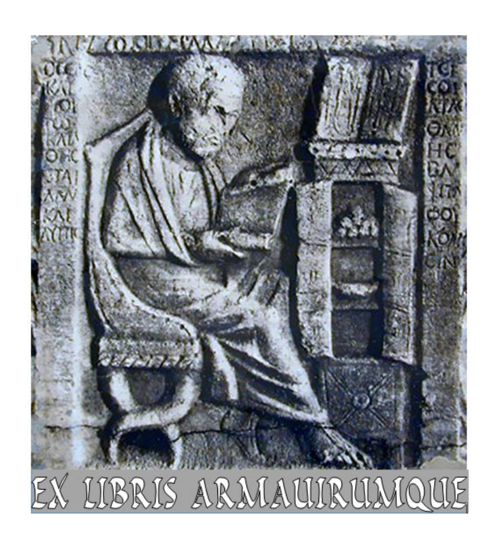
33 Alude a los asesinos de Dión, Calipo y Filóstrato, unidos a aquél por vínculos de hospitalidad.

34 En la *Carta* VII 336d exceptúa de esta invitación a los que no son capaces de vivir sujetos a la austeridad doria.

de los dioses; tratad de persuadir y de exhortar a amigos y a enemigos con afabilidad y por todos los medios, y no cejéis hasta que lleguéis a conseguir ver realizado[35] con brillantez y felicidad lo que os hemos dicho ahora, seme- d
jante a un sueño divino que habéis tenido mientras estabais despiertos».

---

[35] Cf. *Sofista* 266c, *Rep.* 533c.



CARTA IX

PLATÓN DESEA BIENESTAR A ARQUITAS DE TARENTO[1]

Han venido a vernos Arquipo y Filónides con sus ami- 357d
gos, portadores de la carta que tú les entregaste, y nos e
han dado noticias tuyas. Gestionaron sin problemas los asuntos referentes a la ciudad, que, por lo demás, no eran demasiado complicados. Por otra parte, nos hablaron en detalle de ti y de tu disgusto por no poder librarte de las actividades públicas. Que sin duda lo más agradable en la
vida es dedicarse a las propias ocupaciones, sobre todo 358
cuando se ha elegido hacer algo como lo que tú has decidido para ti[2], eso es algo evidente para cualquiera. Pero también debes tener en cuenta una cosa: que cada uno de nosotros no ha nacido sólo para sí mismo, sino que la patria reivindica una parte de nuestra existencia, otra el resto de nuestros amigos, y también una gran parte se concede a las circunstancias que se apoderan de nuestra vida. Cuando la patria nos llama para dedicarnos a la vida pública, sería con seguridad extraño desobedecerla, pues ocu-

[1] Cf. *Carta* VII 338 c, 350a. Arquipo y Filónides, a quienes nombra a continuación, eran igualmente miembros de la escuela pitagórica, como lo era Equécrates (358b).

[2] Alude a las aficiones filosóficas y matemáticas de Arquitas.

b rre con ello que se abandona el país [3] en manos de personas mediocres, que no van a la política movidos por el mayor bien. Y nada más en lo que a esto se refiere. En cuanto a Equécrates [4], nos ocupamos ahora de él y seguiremos haciéndolo en el porvenir, tanto en consideración a ti como a su padre, Frinión, y al propio muchacho.

---

[3] Cf. *Rep.* 347, 521, 540.

[4] No parece ser el mismo personaje que aparece en *Fedón* como interlocutor.

CARTA X

PLATÓN DESEA BIENESTAR A ARISTODORO [1]

He oído decir que eres uno de los amigos más íntimos 358b de Dión y que lo has sido siempre, demostrando con ello la mayor sensatez de carácter propia de los que se dedican a la filosofía. En efecto, la firmeza, la lealtad, la sinceridad [2] es lo que yo afirmo que constituyen la verdadera filosofía, mientras que las otras clases de sabiduría y otras habilidades, que tienen otros fines, considero denominarlas adecuadamente llamándolas sutilezas [3].

Por ello, que te vaya bien y conserva la actitud que mantienes actualmente.

---

[1] No se conoce bien la personalidad de Aristodoro. Pudiera ser un antiguo discípulo de la Academia, que tuviera amistad con Dión.

[2] Estas cualidades propias de la filosofía y de los filósofos aparecen en distintos diálogos, sobre todo en la *República* 499 ss.

[3] *Gorgias* 486c, 521d.

CARTA XI

PLATÓN DESEA BIENESTAR A LAODAMANTE [1]

Ya te escribí con anterioridad que era de la mayor im- 358d
portancia, respecto a todos los temas de que me hablas, que vinieras personalmente a Atenas. Ya que, según tu mismo afirmas, eso es imposible, una segunda solución sería que fuera yo mismo ahí, o Sócrates [2], tal como nos decías en tu carta. Pero ocurre que ahora Sócrates está afec- e
tado de estranguria, y en cuanto a mí, sería muy desairado que al llegar ahí no consiguiera resolver el problema para el que me llamas. Desde luego, yo no tengo muchas esperanzas de que tal cosa pudiera llevarse a cabo. Para explicar con detalle todas las razones, necesitaría una segunda carta más larga. Además, tampoco estoy por mi edad en condiciones físicas suficientes para andar de un lado para otro y correr peligros por tierra y por mar, pues actualmente todo está lleno de peligros en los viajes. Sin embargo, tanto a ti como a los colonizadores puedo acon-

---

[1] Puede ser un Laodamante de Tasos, matemático y discípulo de Platón, del que hablan PROCLO *(Eucl.* I 211) y DIÓGENES LAERCIO (III 24), pero no puede asegurarse.

[2] Se trata de Sócrates el Joven, introducido por Platón en *Teeteto*, *Sofista* y el *Político*.

359a sejaros esto, que dicho por mí, con palabras de Hesíodo[3], «podría parecer sencillo, pero, sin embargo, es difícil de entender». Si alguien cree que imponiendo leyes, cualesquiera que sean, podría organizarse bien un Estado, sin que haya una persona con autoridad[4] que cuide en la ciudad del régimen cotidiano, de manera que tanto esclavos como hombres libres lleven un sistema de vida moderado y enérgico, se equivoca. Y esto puede conseguirse si hay hombres dignos de este poder. Pero si se necesita
b alguien para formarlos, en mi opinión no hay entre vosotros nadie capaz de educar ni personas susceptibles de recibir esa educación, sino que en lo sucesivo tendréis que implorar a los dioses. Y, desde luego, más o menos así se fundaron las ciudades antiguas y luego han sido felizmente administradas, cuando a consecuencia de acontecimientos importantes, tanto a causa de una guerra como por otras coyunturas, ha surgido en tales momentos críticos un hombre de bien con un gran poder. Es necesario, pues, tener en consideración previamente estos datos y reflexionar sobre lo que estoy diciendo y no actuar a la ligera creyendo que se van a conseguir las cosas con facilidad. Buena suerte.

---

[3] Fragmento de una obra perdida. Cf. HESÍODO, *Trabajos y días* 483-484.

[4] Cf. *Leyes* 962b, *Carta* VII 326c, d.

CARTA XII

PLATÓN DESEA BIENESTAR A ARQUITAS DE TARENTO

He recibido con extraordinario agrado los escritos que 359c
me enviaste [1] y sentí la máxima admiración por su autor, que me pareció digno de sus remotos antepasados; se dice, en efecto, que estos hombres eran diez mil y formaban parte del grupo de los troyanos que emigraron con Laomedonte [2], personas de bien, según nos ha transmitido la tradición. En cuanto a mis trabajos sobre los que me escribiste, no están todavía completos, pero te los he enviado tal como están. En cuanto a su custodia, ambos estamos de acuerdo [3], de manera que no tengo que insistir.

---

[1] No tenemos más noticias sobre estos escritos ni sobre su contenido.

[2] Cf. *Carta* II 314a.

[3] En otros pasajes (*Carta* II 314a ss.) se habla también de la conveniencia de no divulgar las cuestiones filosóficas.

CARTA XIII

PLATÓN SALUDA A DIONISIO, TIRANO DE SIRACUSA

Que el principio de mi carta sea al mismo tiempo para 360a ti prueba de que es mía [1]. Una vez que tú estabas ofreciendo un banquete a los jóvenes locrios y tu puesto en la mesa estaba lejos del mío, te levantaste, viniste a mi lado y me dijiste con mucha amabilidad una frase agradable, según me pareció a mí y a mi vecino de mesa, que era un hermoso muchacho, y dijo entonces: «Desde luego, b Dionisio, mucho te ha ayudado Platón en la consecución de la sabiduría». Y tú le respondiste: «Y en otras muchas cosas, pues por el mismo hecho de haberle mandado llamar, desde que lo hice empecé a sacar provecho». Pues bien, hay que mantener estas relaciones, para que no deje de aumentar la utilidad que nos proporcionamos mutuamente. Y en este momento, tratando de mantener este objetivo precisamente, yo te mando algunos escritos pitagóricos y de las *Divisiones* [2], y además, tal como convinimos

---

1 Esta prueba puede ser la fórmula de saludo o la anécdota que cuenta a continuación.

2 No se tiene la seguridad sobre lo que puedan ser estas «divisiones» ni los escritos pitagóricos. Puede tratarse de diálogos, notas o ejercicios simplemente.

con anterioridad, a una persona que podría seros útil tan-
c to a ti como a Arquitas [3], si Arquitas está contigo. Se
llama Helicón [4] y es oriundo de Cízico; es un discípulo
de Eudoxo, cuyas doctrinas domina a la perfección. Ade-
más, ha tenido relación con uno de los discípulos de Isó-
crates [5] y con Políxena, uno de los discípulos de Brisón [6].
Y añade, cosa rara entre esta clase de personas [7], que tie-
ne un trato agradable y no parece que tenga mal carácter,
sino que más bien podría parecer amable y sencillo. Digo
d esto con recelo, porque estoy exponiendo mi opinión sobre
un hombre, un animal no malvado, pero voluble, excepto
muy pocas personas y en muy pocos aspectos. Precisamen-
te a causa de este recelo y esta desconfianza, examiné deta-
lladamente yo mismo a este hombre, lo traté personalmente
y me informé sobre él entre sus conciudadanos, y nadie
me ha dicho nada malo de él. Sin embargo, obsérvale tú
personalmente y mantente en guardia, pero, sobre todo,
si tienes cualquier tiempo libre, aprende de él y dedícate
en general a la investigación filosófica. En caso contrario,
e haz instruir a alguien para que, cuando tú tengas tiempo
libre, puedas aprender, te hagas mejor y consigas renom-
bre, a fin de que así no dejes de recibir beneficios de mi
parte. Y ya basta de este tema.

361 En cuanto a los encargos que me hiciste para que te
los enviara, me he ocupado del Apolo, y te lo lleva Lep-

---

[3] Filósofo y matemático insigne.

[4] Discípulo de Eudoxo de Cnido, astrónomo y matemático.

[5] Orador famoso y filósofo, contemporáneo de Platón.

[6] Brisón de Mégara, sofista citado varias veces por Aristóteles, que debió de ser muy popular en su tiempo.

[7] Aludiendo a los discípulos de Isócrates y Brisón.

tines[8]; es obra de un artista joven de talento que se llama Leocares[9]; había en su casa otra obra muy bonita en mi opinión, y en vista de ello la compré, porque quería regalársela a tu esposa[10], que estuvo cuidándome, tanto sano como enfermo, de una manera digna de ti y de mí. Entrégasela, pues, si no te parece mal. Envío también doce cántaros de vino dulce para los niños y dos de miel. En cuanto a los higos, llegamos pasado el momento de la cosecha, y las bayas de los arrayanes que se habían b
apartado se pudrieron. En otra ocasión tendremos más cuidado. Respecto a las plantas, Leptines te dará explicaciones.

Le pedí a Leptines el dinero necesario para comprar estas cosas y pagar algunos impuestos. Le dije, porque me pareció más decoroso y justo hacerlo, que el dinero que gasté en la nave *Leucadia* era mío, unas dieciséis minas[11]. Así pues, tomé dicha cantidad, la utilicé por mi cuenta y os envié estos objetos.

Y ahora, en relación con la cuestión de los recursos, c
escucha cuál es la situación tanto en lo referente a tus bienes en Atenas como a los míos. Yo emplearé tu fortuna, como ya te dije en una ocasión, exactamente igual que la de mis otros amigos: dispongo de ella lo menos posible, exactamente lo que me parece necesario, justo o conve-

---

[8] No es seguro que se trate de un Leptines que cita Plutarco, un pitagórico condenado a muerte por Calipo en Regio.

[9] Escultor ateniense del siglo IV, que trabajó bajo la dirección de Escopas en el Mausoleo de Halicarnaso.

[10] Sofrosine, de la que Dionisio tuvo dos hijos y dos hijas, que tuvieron un fin desdichado, víctimas de los odios concitados por su padre.

[11] Era frecuente que las personas con posibilidades invirtieran en gastos de flete de un barco, por lo que cobraban buenos intereses sobre beneficios.

niente, tanto para mí como para la persona de quien lo recibo. Ahora bien, he aquí cuál es mi situación actual: están a mi cuidado las hijas de aquellas sobrinas mías que
d murieron en la época en que, a pesar de tus instancias, yo rechacé la corona [12]; son cuatro: la primera es casadera, otra tiene ocho años, la tercera poco más de tres, y la cuarta todavía no ha cumplido un año. Tengo la obligación de dotar, con la ayuda de mis amigos, a las que se casen mientras yo viva; de las otras no me preocupo. No tengo por qué dotar a aquellas cuyos padres fueran más ricos que yo, pero de momento yo soy el más rico y doté
e a sus madres de acuerdo con Dión y con otros. Una de ellas se casa con Espeusipo, que es hermano de su madre, para lo cual no necesita más de treinta minas [13], que es para nosotros una dote suficiente. Además, en el caso de que muera mi madre, no necesitaría más de diez minas para construir la sepultura [14]. Esto es, poco más o menos, lo que actualmente necesito. Si surge algún otro gasto de carácter privado o público con motivo de mi viaje para verte, tendré que hacer lo que te dije anteriormente, esforzarme en gastar lo menos posible, pero lo que no pueda
362 evitar quedará a tu cargo.

Voy a hablarte ahora de tus propios gastos en Atenas: en primer lugar, si yo tengo que emplear dinero en pagar

---

[12] No se sabe de quién eran hijas las madres de estas cuatro niñas, excepto la que se cita más abajo para casarse con Espeusipo. En lo que a la corona se refiere, puede tratarse de una corona fúnebre que Dionisio quisiera darle a Platón con motivo de estas muertes, o como referencia de un episodio desconocido.

[13] Se ha dicho que esta dote no coincide con la que fija Platón en las *Leyes* 774d, si bien Platón allí indica lo que debe ser, no lo que era en realidad.

[14] No puede extrañar que hable de la muerte de su madre, que debía tener entonces de ochenta a noventa años.

los gastos de un coro [15] o algo parecido, al contrario de lo que creemos, ni un sólo huésped tuyo estará dispuesto a dar dinero; además, si para ti es un asunto importante, hasta el punto de que, si pagas de inmediato, puede beneficiarte, mientras que, si no lo haces y lo demoras hasta que llegue alguien de tu parte, te perjudica, tal planteamiento, además de ser desagradable, será vergonzoso por tu parte. Lo cierto es que yo ya hice la comprobación, *b* enviando a Erasto a visitar a Andrómedes de Egina [16], huésped tuyo a quien tú me habías pedido que recurriera si necesitaba algo; yo deseaba, efectivamente, enviarte los otros encargos más importantes que me hacías en tu carta. Pues bien, él dio una respuesta lógica y humana, diciendo que el dinero que con anterioridad había prestado a tu padre sólo con dificultades había podido recuperarlo, y que ahora daría una pequeña suma, pero no más. Por ello lo pedí prestado a Leptines [17], y en este aspecto debo elogiarle, no por el mero hecho de haberlo dado, sino porque *c* lo dio de buena voluntad y porque en todos los sentidos, tanto por lo que dijo como por su conducta, se comportó contigo como un verdadero amigo. En efecto, es preciso que yo te informe sobre estas situaciones y de las contrarias, haciéndote ver cómo me parece que es cada uno contigo. Pero, por otra parte, en lo referente al dinero voy a hablarte con toda franqueza; es justo, y al mismo tiempo yo podría hablarte con conocimiento de causa de las personas que te rodean. Los que habitualmente te rinden

---

[15] Como ciudadano ateniense, Dionisio estaba sometido a esta clase de liturgía.

[16] Solamente aparece citado en este lugar.

[17] Parece absurdo que Dionisio no tenga quien le preste dinero, pero del propio contexto se deduce que los monarcas siracusanos no eran buenos pagadores.

cuentas se niegan a informarte de cualquier gasto que piensan que te deben anunciar, por miedo a irritarte. Acos-
d túmbrales, pues, y oblígales a que te hablen de este tema como de los demás. Tú debes estar enterado de todo en la medida de lo posible, debes ser juez de ello y no huir de la verdad. Ello será lo mejor para tu gobierno, pues los gastos hechos razonablemente y pagados como es debido, tú mismo reconoces y seguirás reconociendo que son un bien en general y especialmente para la propia adquisición de las riquezas. Procura por ello que no te difamen en público las personas que presumen de mirar por tu bien, porque no es bueno ni decoroso para tu reputa-
e ción tener fama de hombre poco sociable.

A continuación me gustaría hablarte de Dión. De lo demás todavía no puedo decir nada, hasta que lleguen las cartas que me anuncias. Sin embargo, respecto a las cuestiones que me prohibiste mencionarle [18], no las cité ni hablé con él de ellas, pero estuve considerando si lo llevaría a mal o lo soportaría fácilmente, y me dio la impresión de que, si llegaba a ocurrir, se sentiría muy molesto. En lo demás que a ti se refiere, tanto por sus palabras como por su actitud me pareció discreta la disposición de Dión.

363 A Cratino, amigo mío y hermano de Timoteo [19], le regalaremos una coraza de hoplita de esas tan bonitas que lleva la infantería, y a las hijas de Cebes tres túnicas de siete codos, no de las carísimas de Amorgos, sino de las sicilianas de hilo. Conoces muy bien el nombre de Cebes,

[18] Tal vez se refiera al divorcio de Dión y su esposa Areté, que propuso Dionisio para casar a su hermana en segundas nupcias con Timócrates.

[19] Se refiere, sin duda, al general ateniense hijo de Conón y discípulo de Sócrates. De su hermano Cratino no tenemos más noticias.

pues se le cita en los diálogos socráticos como interlocutor de Sócrates acompañado de Simias en el diálogo *Acerca del alma*[20]. Es amigo de todos nosotros y nos cae bien.

En cuanto a la contraseña de las cartas[21] para distin- *b*
guir las que te escribo formalmente de las otras, me imagino que la recuerdas, pero, sin embargo, piensa en ello y presta mucha atención: hay muchas personas que me piden que te escriba y es difícil negarse abiertamente. Mis cartas serias van encabezadas con la palabra «dios», y las que lo son menos, con la palabra «dioses».

Los embajadores también me pidieron que te escribiera, cosa lógica[22], pues hacen por todas partes las mayores alabanzas de ti y de mí, sobre todo Filargo, que en aquella ocasión tenía la mano enferma. También Filedes,
que acaba de llegar de la corte del Gran Rey, me ha es- *c*
tado hablando de ti. Si mi carta no fuera ya demasiado larga, te repetiría sus palabras, pero puedes informarte por Leptines.

Suponiendo que me mandes la coraza o algún otro de los encargos que te hago, si no tienes interés por confiárselos a otra persona, dáselos a Terilo. Está continuamente navegando, es amigo mío y experto en filosofía, además de otros temas. Es pariente político de Tisón, el que era poliánomo[23] cuando yo embarqué.

---

20 Subtítulo con el que se conoció desde la Antigüedad el diálogo *Fedón*.

21 Cf. *supra*, 360a, al principio de esta carta.

22 No sabemos de qué embajadores se trata, ni a qué personajes se refiere a continuación.

23 Dión Casio emplea este término para referirse a los ediles romanos; debía ser un funcionario municipal equivalente a los *astynómoi* de otras ciudades.

Adiós, cultiva la filosofía e impulsa hacia ella a los d demás jóvenes. Saluda de mi parte a tus compañeros de juego y encarga a todos, y en especial a Aristócrito, que si llega algún mensaje o carta mía para ti que procuren que te enteres lo antes posible, y te recuerden que te ocupes de lo que encargué en mis cartas. De momento, no te descuides en devolver el dinero a Leptines; págaselo cuanto antes, para que los demás, poniendo en él sus ojos, estén mejor dispuestos a prestarnos.

e Yatrocles, a quien yo liberé en aquella ocasión juntamente con Mirónides, navega ahora junto con mis enviados. Tómale a sueldo para lo que sea, pues tiene buena voluntad hacia ti, y empléale en lo que te parezca. Guarda esta carta o un resumen de ella y sigue siendo como eres [24].

---

[24] Texto dudoso, con diversas interpretaciones.

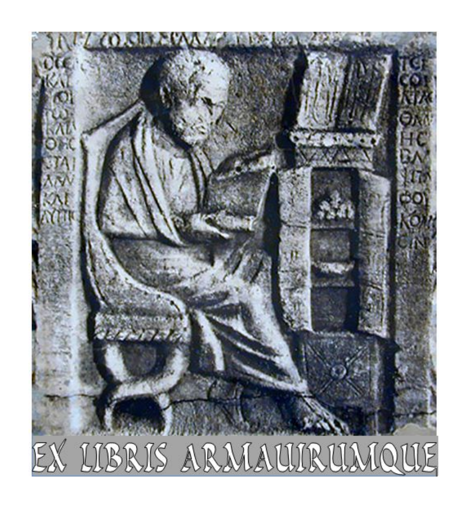
ÍNDICE DE NOMBRES

ÍNDICE GENERAL

DIÁLOGOS DUDOSOS

DIÁLOGOS APÓCRIFOS

CARTAS


EX LIBRIS ARMAUIRUMQUE